Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lapenseedesainta0000vari

LA PRÉDESTINATION
GRATUITE ET INFAILLIBLE DES ÉLUS
A LA GLOIRE

Fr. SAINT-MARTIN, A. A.
Docteur en Théologie

LA PENSÉE
DE SAINT-AUGUSTIN
sur
LA PRÉDESTINATION
gratuite et infaillible des élus à la gloire

d'après ses derniers écrits (426/7-30)

ALMA COLLEGE
208.244
LIBRARY
Sa 24E
Alma, California

« ... Detur totum Deo » (De dono persev., IV, 33).

PARIS
MAISON DE LA BONNE PRESSE
5, rue Bayard, 5
1930

24065

Nihil obstat :

fr. REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

Magister in S. Theologia
Cens. del.

fr. EMMANUEL BARBADO, O. P.

S. Th. Mag.
Cens. del.

Imprimi potest :

Rome, le 27 décembre 1929

G. QUENARD
Sup. gén. de l'Assomption

Imprimatur :

Gratianopoli, die 5 Januarii 1930.

J. VITTOZ, *v. g.*

Sans une insistance aussi bienveillante qu'autorisée, cette étude, présentée comme thèse de doctorat en théologie, au Collège Angélique de Rome, n'aurait pas été livrée à l'impression.

Puisse-t-elle, en ce quinzième centenaire de la mort de Saint Augustin, contribuer pour sa part, très modeste et toute filiale, à l'exaltation du « Docteur de la Grâce ».

A ses maîtres vénérés, à la mémoire du T. R. P. Hugon, qui fut l'un d'entre eux, l'auteur, respectueusement la dédie

Miribel-les-Echelles, janvier 1930.

BIBLIOGRAPHIE

SAINT AUGUSTIN : **Lettre CXCIV au prêtre romain Sixte**, P. L XXXIII, 874 - 891. — **Lettres CCXIV et CCXV à l'abbé Valentin et aux moines d'Hadrumète**, P. L. XXXIII, 968 - 974. — **Lettre CCXVII à Vitalis de Carthage**, P. L. XXXII, 978 - 989. — « **Retractationum libri duo** », P. L. XXXII, 583 - 856. — **Lettres CCXXV de Prosper et CCXXVI d'Hilaire à Saint Augustin**, P. L. XXXIII, 1002 - 1012. — « **De Gratia et Libero arbitrio** », P. L. XLIV, 880 - 912. — « **De Correptione et Gratia** », P. L. XLIV, 915-946. — « **De Prædestinatione Sanctorum** », P. L. XLIV, 959-982. — « **De dono Perseverantiæ** », P. L. XLV, 993-1034. — « **Operis imperfecti contra Julianum, libri sex** », P. L. XLV, 1049-1608 (1).

SAINT THOMAS D'AQUIN : « **Sum. Theol. Ia et Ia IIae.** »

L. MOLINA : « **Concordia** » Paris, Lethielleux, 1876.

Bx BELLARMIN : « **De gratia et libero arbitrio** », dern. édit. franç. 1870 - 74

THIEL : « **Epistolae Romanorum Pontificum** », Brunsbergae, 1868.

HEFELE-LECLERCQ : « **Histoire des Conciles** », II. Paris 1907.

PRAT : « **Théologie de Saint Paul** », I. Paris 1908.

ALLO : « **Revue des sciences philosophiques et théologiques** », avril 1913.

LAGRANGE : « **Epitre aux Romains** ». Paris 1916.

ROTTMANNER : « **Der Augustinus**, München, 1892.

PORTALIE : **Dict. de Théol. cath.** : (**Saint**) **Augustin**. I, col. 2268-2472.

D'ALES : **Dict. Apol.** : **Prédestination.**

Paul MONCEAUX : « **Histoire de la littérature chrétienne** ».

F. CAYRE : « **Précis de Patrologie** ». Paris 1927.

(1) Nous donnons une fois pour toutes, l'indication des tomes et colonnes de la P. L., qui contiennent nos références, les textes cités étant localisés d'une façon plus précise par l'indication des chapitres et numéros qui les renferment.

INTRODUCTION

Raison d'être de cette étude

Encore une nouvelle étude sur la Prédestination, diront plusieurs, à la vue de ce travail. L'intelligence de la religion catholique et la défense de notre foi exigent-elles que l'on revienne toujours à de stériles discussions autour d'impénétrables mystères ? C'est d'un semblable préjugé, amplement partagé par les Semi-Pélagiens de Marseille, qu'Hilaire se faisait le rapporteur auprès d'Augustin : « *Quid opus fuit hujusmodi disputationis incerto, tot minus intelligentium corda turbari ? Neque enim minus utiliter, sine hac definitione, aiunt, tot annis a tot tractatoribus, tot præcedentibus libris et tuis et aliorum, cum contra alios, tum maximè contra Pelagianos, catholicam fidem fuisse defensam.* (1). Augustin n'en consacra pas moins les dernières années de sa vie à écrire à peu près exclusivement sur la prédestination des saints. Il savait que ce sujet met en jeu les vérites fondamentales du catholicisme et que celles-ci sont attaquées par quiconque s'en prend au mystère de la prédestination.

On sait que les fondements de la doctrine de la prédestination se trouvent dans le chapitre VIII de l'Epitre aux Romains, du moins principalement. Pour laisser apercevoir, sans plus tarder, le nœud de la pensée augustinienne, rappelons que c'est le texte de St Paul *Quos præscivit et prædestinavit...* etc (2), qui met en rapport la prescience et la prédestination divines. Mais dans ces paroles de l'Apôtre, les relations entre ces deux actions de Dieu, n'étant pas explicites et, d'autre part, la question de la prédestination comportant une grande part de mystère, c'est dans la détermination de ces relations que les exégètes et les théologiens ont essayé de trouver : les uns,

(1) *Epistola inter Augustinianas* CCXXVI, 8.
(2) *ad Rom.* VIII, 29.

et non sans quelque témérité, l'éclaircissement du mystère, les autres ses convenances ou tout au moins, des preuves à sa non répugnance.

A déterminer ces relations, il y avait un réel danger d'a-priorisme. Fallait-il prendre en Dieu ou hors de Dieu, l'objet de la prescience ? Au dire de l'un de ses meilleurs exégètes, saint Paul, écrivant « *quos præscivit* », avait laissé cet objet dans une certaine indétermination (3). Ses commentateurs, grecs et latins, en tenant compte de l'ensemble de sa doctrine, crurent pouvoir le préciser. Mais on vit bien vite que c'était en des sens disparates, voire opposés. Tandis que les uns assignaient à la prescience divine un terme extérieur à Dieu, lequel devenait la règle et la base de la prédestination, les autres lui assignaient un terme intrinsèque à Dieu, Dieu restant par conséquent l'unique règle de la prédestination.

Comme il était fatal, chacune de ces interprétations n'allait pas tarder à devenir exclusive et extrême et, pour autant, à s'acheminer vers l'erreur. De commun, elles ne garderaient plus que le souci de dissiper le mystère pour le remplacer : soit par le faux dogme du fatalisme manichéen, soit par la doctrine non moins erronée de l'indépendance absolue de la liberté humaine. Ainsi vit-on naître le pélagianisme et le prédestinianisme avec leurs dérivés respectifs.

Entre ces doctrines extrêmes et au-dessus, se trouvait la solution véritable. Ce fut le mérite d'Augustin de l'exposer, le premier, d'une façon complète. Les erreurs mêmes qu'il eut à combattre l'y amenèrent progressivement. Contre les Manichéens, il avait dû revendiquer les prérogatives de la liberté humaine ; contre les Pélagiens, les droits de l'action divine. En même temps qu'il devenait le Docteur de la grâce, il posait les principes d'où serait élaborée sa doctrine sur l'acte divin qui règle l'œuvre du salut et dans l'intérieur duquel se déroule toute son économie. Sur la fin de sa vie, toujours sous la poussée des hérésies, providentielles excitatrices de son zèle : « *Didicimus enim singulas quasque hæreses, intulisse Ecclesiæ proprias quæstiones contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret* » (4), il donna sur cet acte, sur la prédestination, sa pensée complète et définitive.

(3) Lagrange, *Epitre aux Romains*, p. 216.

(4) *De dono perseverantiæ* XX, 54.

C'est cette pensée que nous entreprenons de dégager de ses derniers ouvrages. Mais quelle en est la valeur ?

Valeur de la doctrine de SAINT AUGUSTIN sur la Prédestination

Elle est garantie par l'Eglise

Elle est de tout premier ordre. L'Eglise elle-même s'en porte caution et, par elle, l'Esprit-Saint. Un grand nombre de décrets du deuxième Concile d'Orange (529) ne sont autre chose que des extraits, mot pour mot, des œuvres de Saint Augustin (5). Au témoignage du pape Hormisdas, c'est dans ces mêmes œuvres que l'on peut connaître amplement la doctrine de l'Eglise romaine : *De arbitrio libero et gratia Dei, quid Romana, hoc est catholica sequatur et servet Ecclesia... in variis libris beati Augustini, et maxime ad Prosperum et Hilarium abunde potest cognosci* » (6). Et Bellarmin (7), contre les Semi-Pélagiens de Marseille, établit que les derniers ouvrages du saint Docteur ne furent pas moins que les premiers, l'objet de l'approbation donnée sans réserves par le pape Célestin, tandis que les libelles de Cassien, de Fauste de Riez, contre les défenseurs de la doctrine d'Augustin : Prosper et Hilaire, furent condamnés par le pape Gélase, devant une assemblée de soixante-dix évêques.

Elle se recommande par elle-même

Du reste, l'enseignement de Saint Augustin se recommande par lui-même. Ses lumières lui venaient d'en haut et il a pu parler de révélation : « *Quam mihi Deus in hac quæstione* (de la gratuité de la prédestination) *solvenda, cum ad episcopum Simplicianum... scriberem revelavit* » (8). Avant lui, comme il s'en explique à Prosper et à Hilaire, (pour se défendre d'être en rupture avec la tradition, et une exégèse soi-disant reçue), l'occasion ayant manqué, une doctrine aussi complète et aussi précise que la sienne ne s'était point fait jour ; mais il n'ignore,

(5) Hefele : *Histoire des Conciles*, II, p. 725 et sq.
(6) Thiel : *Epistola synodica* CXXIV.
(7) *De gratia et libero arbitrio*, lib. II, cap. 11.
(8) *De prædestinatione sanctorum*, IV, 8.

ni l'argument traditionnel de la prière en faveur de la gratuité de la grâce « *Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat gratia Dei quid valeret : non enim poscerentur de Deo quæ præcepit fieri, nisi ab illo donaretur ut fierent* » (9), qu'il trouve insuffisant ; ni les écrits de ses devanciers où la question présente n'est qu'effleurée, au hasard des controverses ou de la prédication « *Unde factum est ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent : immorantur vero in eis quæ adversus inimicos Ecclesiæ disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes* » (10). Quand à sa fidélité au texte sacré, elle est hors de cause. Mais il entend que ce texte ait le pas sur les commentaires qui en ont été faits plus récemment. « *Sed qui sententiis tractatorum instrui volunt, oportet ut istum librum Sapientiæ omnibus tractatoribus anteponant : quoniam sibi eum anteposuerunt etiam temporibus proximi Apostolorum egregii tractatores qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere, nisi divinum testimonium crediderunt.* » (11).

par ses sources : Enfin il n'est que d'apprendre, de Saint Augustin lui-même, à quelles sources il a puisé sa doctrine, pour se convaincre de la solidité de celle-ci.

l'Evangile C'est d'abord l'Evangile, où il assure que sa façon de comprendre la prédestination est suffisamment développée : « *Hæc prædestinatio, quæ satis aperte etiam verbis evangelicis explicatur* » (12).

Saint Paul Mais surtout c'est saint Paul. C'est aux textes classiques de l'Apôtre, touchant la prédestination qu'on le voit se référer. Ce sont eux, le plus souvent, qu'il explique, persuadé de n'avoir rien de mieux à faire en faveur de sa thèse. Ils sont sa règle inviolable et sa pierre de touche en face de l'erreur : « *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* ». (*ad Rom. IX*, 16). « *Quæ sententia nullo modo potest etiam sic converti ut dicatur, « Non miserentis est Dei, sed volentis et curren-*

(9) *De præd. sanct.* XIV, 27.
(10) *Ibid.*
(11) *De præd. sanct.* XIV, 28.
(12) *De præd. sanct.* XIV, 35.

tis, est hominis. Quisquis enim hoc ausus fuerit dicere, aperte se ostendit Apostolo contradicere » (13). Et c'est pourquoi, ayant merveilleusement saisi la cohérence des enseignements de son maître préféré, il est à même d'invoquer, à l'appui de ses expositions, les passages des Epitres les plus inattendus.

Mais, dira-t-on, quelle est l'autorité de Saint Augustin en matière d'exégèse paulinienne ? Les essais qu'il a tentés, sans jamais les mener bien loin, de commentaires du grand Apôtre, ne sont-ils point en sa défaveur ? Laissons la parole au Père M.-J. Lagrange : « *L'Inchoata expositio* (P. L. XXXV, 2087-2106) qui ne traite que de la salutation, l'*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (P. L. XXXV, 2063-2088) n'empêchent pas qu'il ne soit infiniment regrettable que Saint Augustin n'ait pas composé un commentaire complet de l'Epitre aux Romains. Nous aurions eu le chef d'œuvre des commentaires anciens.... Augustin a pénétré plus à fond qu'aucun ancien dans la pensée de saint Paul dont il s'est assimilé la doctrine » (14). Peut-être ne sera-t-il pas inutile de se rappeler ce jugement du plus autorisé de nos exégètes modernes, le moment venu d'apprécier la façon dont Saint Augustin explique le passage de Ia *ad Tim.* II, 4, relatif à la volonté salvifique de Dieu.

Les Pères de l'Eglise

Après l'Evangile et saint Paul, Augustin se réclame, en matière de prédestination, de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Grégoire de Nazianze : « *Non sic pius atque humilis doctor ille sapiebat : Cyprianum beatissimum loquor qui dixit : In nullo gloriandum quando nostrum nihil sit* » (*Ad Quirinum lib.* 3 *cap.* 4) (15). Et c'est à leur sujet, qu'après avoir rapporté leurs enseignements, il conclut, de leur notion de la prescience, à l'orthodoxie de leur notion sur la prédestination : « *Porro si hæc ita noverunt Deum dare, ut non ignorarent eum daturum se præscisse, et quibus daturus esset non potuisse nescire, procul dubio novenant prædestinationem quam per Apostolos prædicatam contra novos hæreticos operosius diligentiusque defendimus* » (16).

(13) *De gratia et libero arbitrio* VII, 16.
(14) *Epitre aux Romains, Bibliographie,* p. IX.
(15) *De præd. sanct.* III, 7.
(16) *De dono persev.* XIX, 50.

Le sens chrétien

Enfin Saint Augustin, en excellent philosophe, en appelle des plus vaines et des plus subtiles arguties de ses contradicteurs, au simple sens chrétien. « *Si enim*, écrit-il, *judicarentur homines pro meritis vitæ suæ, quæ non habuerunt morte præventi, sed habituri essent si viverent, nihil prodesset ei qui « raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus » ; nihil prodesset eis qui lapsi moriuntur, si ante morerentur : quod nullus dicere christianus audebit* (17).

SAINT AUGUSTIN n'a-t-il pas varié ?

L'enseignement de Saint Augustin fut d'abord incomplet

Il n'est que légitime de se poser cette question. Tous ceux qui ont, si peu que ce soit, fréquenté les ouvrages de l'évêque d'Hippone, ceux-là surtout qui ont recherché l'appui de son autorité, ont dû compter avec elle. Pour la trancher équitablement, il faudrait une étude et des considérations qui dépasseraient, et de beaucoup, les limites dans lesquelles nous avons décidé de renfermer notre travail. Nous nous en défendons par conséquent. Mais parce que Saint Augustin, dans celles de ses œuvres qui nous occupent, apporte de précieuses lumières pour ce débat, qu'il nous soit permis de l'entendre, certains que nous sommes par ailleurs de posséder dans ses suprêmes écrits une pensée mûre et définitive.

Dans le *De prædestinatione sanctorum*, III, 7, Augustin parle, incontestablement, de son ancienne erreur. Avant d'avoir été convaincu par le témoignage de l'Apôtre : *Quid autem habes, quod non accepisti ? Si autem et accepisti quid gloriaris quasi non acceperis ?* (I Cor. IV, 7), de la gratuité totale de la prédestination, il avait inconsciemment et avant la lettre, partagé le sentiment des Semi-Pélagiens « *putans*, dit-il, *fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari Dei dona, quibus temperanter et juste et pie vivamus in hoc sæculo* ». De son propre aveu, on peut trouver des traces de cette erreur dans ceux de ses ouvrages antérieurs à son épiscopat (396) :

(17) *De præd. sanct.* XIV, 27.

« *Quem meum errorem, nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta* ».

Dans ses Rétractations, lib. I, cap. XXIII nos 3, 4, il y fait longuement allusion et sans méconnaître aucunement ses égarements doctrinaux, il en donne la raison. Il n'avait pas suffisamment approfondi la question, rien ne l'y invitant particulièrement : « *Nondum diligentius quæsiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiæ... fidei meritum etiam ipsum esse donum Dei, nec putavi quærendum esse, nec dixi* »... *Adhuc quærendum erat utrum et meritum fidei de misericordia Dei veniat* ». Par où l'on voit que son erreur ne fut pas celle d'un doctrinaire. Son enseignement était plutôt incomplet. Il avait bien affirmé la gratuité de la vocation, l'insuffisance de la volonté et de l'effort humains et sur ce point il n'avait pas à se reprendre, mais il avait peu traité de la vocation efficace, de l'élection. C'était une lacune : « *Quod etiam postea dixi, quia neque velle possumus, nisi vocemur : et cum post vocationem voluerimus non sufficit voluntas nostra et cursus noster, nisi Deus et vires currentibus præbeat et perducat quo vocat ; ac deinde subjunxi : manifestum ergo non volentis neque currentis sed miserentis Dei esse quod bene operamur, omnino verissimum est. Sed parum de ipsa vocatione disserui, quæ fit secundum propositum Dei* ».

Cette lacune nous autorise-t-elle à faire de Saint Augustin, au temps de ce qu'il appelle « son erreur », un pélagien ? Aucunement. Bien avant l'hérésie pélagienne, comme il le fait remarquer lui-même dans le « *De dono perseverantiæ* » il avait, dans ses Confessions écrit, et maintes fois, son *Da quod jubes et jube quod vis* : « *In eis certe dixi Deo nostro et sæpe dixi : Da quod jubes et jube quod vis* ». (18). Parole qui devait un jour faire sortir Pélage de ses gonds, jusqu'à battre, ou peu s'en fallut, celui qui la lui avait rapportée (19).

Dans ses Confessions aussi, il avait affirmé le pouvoir absolu de Dieu sur les volontés humaines, même rebelles « *Ubi utique prædicavi, non solum aversas a recta fide sed adversas etiam fidei*

(18) *Conf. lib.* X, cap. 19, 31, 37.
(19) *De dono persev.* XX, 53.

rectæ, Deum sua gratia ad eam convertere hominum voluntates ». (20).

Comment donc, s'il nous est permis de conclure, les Semi-Pélagiens des Gaules, purent-ils taxer de nouveauté ses derniers écrits qui n'étaient que le perfectionnement de ses premiers, aucunement leur désaveu ? « *Miror,* dit Augustin, *eos non attendere ipsos libros meos, et antequam Pelagiani cœpissent, apparere conscriptos et editos, et videre quam multis eorum locis, futuram nescientes Pelagianam, hæresim cædebamus, prædicando gratiam qua nos Deus liberat a malis erroribus et moribus nostris, non præcedentibus bonis meritis nostris, faciens hoc secundum gratuitam misericordiam suam* » (21).

Et pourquoi, attentifs comme ils étaient à la lecture des écrits d'Augustin, s'étaient-ils si peu souciés de le suivre dans ses progrès doctrinaux ? « *Quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum.* » Il leur était cependant facile de les constater dans le premier de ses deux livres à Simplicien, écrit dès le début de son épiscopat « *Quod plenius sapere cœpi in ea disputatione quam scripsi ad beatæ memoriæ Simplicianum episcopum Mediolanensis Ecclesiæ, in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui* ». (22)

Pourquoi, ajouterons-nous, nous parle-t-on encore aujourd'hui, et précisément, au sujet de sa doctrine sur la prédestination, d'un Saint Augustin, première et seconde manière, de « désaveu explicite » et de « rétractation formelle » (23).

Il reste qu'au moment de sa vie que nous avons choisi pour *terminus a quo* de notre étude, en 427, Augustin pouvait écrire à Vitalis de Carthage, sa conviction sur la parfaite orthodoxie de son enseignement « *pervenimus autem in ea quæ ad fidem veram et catholicam pertinere firmissime scimus, in quibus ita nobis ambulandum est, adjuvante Domino, ut ab eis nullo modo deviemus* » (24).

---

(20) *De dono persev.* XX, 53.
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*
(23) *Dict. de la foi cath.* d'Alès : « Prédestination », col. 206 et 215.
(24) *Epistola* CCXVII. 15.

Dispositions avec lesquelles il faut aborder toute étude de la Prédestination

Ce sont celles qu'il importe d'avoir chaque fois que notre esprit se trouve en face du mystère. Apprenons-les de Saint Augustin lui-même à propos du mystère que nous considérons.

Se ménager le secours de la foi

Il faut avant toutes choses se ménager le secours de la foi, dès que se fait sentir l'impuissance de notre intelligence « *Ubi sentitis vos non intelligere, interim credite divinis eloquiis quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cujus adjutorio liberum arbitrium nec converti potest, nec proficere in Deo.* » (25) et recourir ensuite à la prière, pour implorer les lumières du don de sagesse « *Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis orate* ». (26).

Ne pas sacrifier la Sainte Ecriture

L'Ecriture, jusque dans son esprit et ses insinuations les plus obscures, demeure un fondement qu'il ne faut pas sacrifier à notre appétit naturel de clarté : « *Si inscrutabilis quæstionis hujus ista esset solutio quam tu sapis, secundum merita voluntatum,* écrit Augustin contre Julien d'Eclane, *tam manifesta esset, ut nulla ejus difficultate compelleretur Apostolus dicere : O homo tu quis es qui respondeas Deo ?* » (*Rom. IX,* 20). (27).

Conserver le « sens du mystère »

Encore moins faut-il vouloir faire à tout prix la lumière et discréditer le mystère, à cause même de ses rigueurs. « *Qui non liberantur, ira Dei manet super eos, veniens de justo judicio Dei : quod non ideo vituperabile, quia inscrutabile est* (28).

Bien plutôt convient-il de conserver en toute humilité et soumission, ce que le P. Cayré (29), l'attribuant à Saint Augustin,

(25) *Epistola* CCXIV, 7.
(26) *Ibid.*
(27) *Operis imperfecti contra Julianum*, lib. I, c. XXVI.
(28) *Ibid*, c. CXXVII.
(29) F. Cayré. *Précis de Patrologie*, p. 675.

appelle parfaitement « le sens du mystère ». « *Non enim arroganter sed agnoscens modulum meam, audio dicentem Apostolum.... O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* » (*Rom. IX*, 33) (30). Disposition qui facilite la pensée de la Bonté souveraine de Dieu, nullement étrangère à ses plus secrets conseils. « *Quantum itaque nobis judicia sua manifestare dignetur, gratias agamus : quantum vero abscondere non adversus ejus consilium murmuremus, sed hoc quoque nobis saluberrimum esse credamus* (31).

Ces dispositions, assure Saint Augustin, portent avec elles la plus indiquée des récompenses, à savoir le pressentiment et l'intuition de la vérité.... *quod omnis qui humilier et veraciter pius est, esse verissimum sentit.* (32)

Dispositions avec lesquelles il faut aborder l'étude de la Prédestination dans SAINT AUGUSTIN

Respecter l'autorité de saint Augustin

C'est d'abord le respect de son autorité. Nous avons suffisamment établi celle-ci, en rappelant comment l'Eglise avait fait sienne sa doctrine et combien Augustin se souciait d'être fidèle aux enseignements de saint Paul et de rester dans la ligne de la tradition apostolique. De là, doit suivre, pratiquement une docilité complète au plus grand d'entre les docteurs dont l'Eglise s'honore. Pour n'en citer qu'un exemple, saint Thomas n'écrit-il pas dans la Somme théologique, avant même tout autre argument : « *Sed contra est auctoritas Augustini....* » (33)

Est-ce à dire que la doctrine de Saint Augustin doit être suivie servilement ? Le saint Docteur est le premier à nous en dissuader: « *Neminem velim sic amplecti omnia mea ut me sequatur nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit* » (34). Lui-même, avoue-t-il,

(30) *De correptione et gratia*, VIII, 17.
(31) *Ibid.*
(32) *De dono persev.*, VIII, 19.
(33) *Som. Théol.* Ia IIæ, q. LV a. IV.
(34) *De dono persev.* XXI, 55.

ne s'est pas astreint à son propre sentiment. A preuve, ses rétractations. Il a écrit en faisant des progrès « *proficienter* » et non parfaitement, dès le début. Loin de lui, encore maintenant (en 429) l'arrogance de se croire arrivé à l'âge d'écrire sans erreur « *Sed interest,* ajoute-t-il, *quantum et in quibus rebus erretur* » (35).

Pas de présomption, pour autant. Et c'est encore lui qui donne ce suprême conseil à ses propres lecteurs : *Qui legunt hæc, si intelligunt, agant Deo gratias ; qui autem non intelligunt, orent ut eorum ille sit doctor interior, a cujus facie est scientia et intellectus* (*Prov.* II, 6, sec. LXX) *qui vero errare me existimant etiam atque etiam diligenter quæ sunt dicta considerent, ne fortassis ipsi errent* ». (36).

Etudier objectivement ses ouvrages

Ajoutons qu'une objectivité complète est la condition indispensable de l'étude de ses ouvrages. Ce sont le caractère essentiellement concret et les circonstances mêmes de l'enseignement d'Augustin qui la requièrent. Il n'élaborait pas un système. Le plus souvent et surtout dans les dernières années de sa vie, il défendait, comme un soldat sur la brèche, la foi catholique. Parlant contre des hérétiques ou des suspects d'hérésie, il réfutait l'erreur comme elle se présentait, par la vérité totale correspondante. De là son langage et ses arguments *ad rem* et *ad hominem*. De là ses exemples favoris, ses textes répétés, ses principes mis sans cesse en avant, au hasard du combat, sans grand souci de synthèse.

Mais aussi, pour quiconque cherche à préciser la merveilleuse cohérence intérieure de sa doctrine, de là la nécessité de replacer, sous peine d'injustice, chacune de ses paroles dans son contexte. De là le souci qu'il faut avoir, non pas de corriger ses dires à tel moment, en telle occasion, par ses dires à tels autres, mais d'harmoniser et d'unifier les uns et les autres, dans le même principe évident et souvent affirmé.

C'est la préoccupation d'une telle objectivité qui nous a fait nous dégager résolument des travaux antérieurs et trop souvent divergents, touchant notre sujet, et prétendant refléter la pensée augustinienne. Nous avons préféré la source aux ruisseaux. On

(35) *Ibid.*
(36) *De dono persev.* XXIV, 68.

nous reprochera peut-être l'apparente pénurie de notre documentation : qu'une parole malicieuse d'Hilaire à Augustin nous justifie : « *Non enim ignorat prudentissima pietas tua, quanto plures sint in Ecclesia qui auctoritate nominum in sententia teneantur aut a sententia transferantur* » (37).

Si d'autre part, la résolution de nous renfermer dans les seuls ouvrages d'Augustin nous condamne d'avance à des redites, que cette parole de Prosper au saint évêque soit notre excuse : « *Necessarium et utile est etiam quæ scripta sunt scribere, ne leve existimetur quod non frequenter arguitur* » (38).

Ce Travail comprend trois Parties :

I. — Etat de la question.

II. — Essai de synthèse de la doctrine de Saint Augustin sur la prédestination des élus.

III. — Conclusion.

(37) *Epistola* CCXXVI, 8.
(38) *Epistola* CCXXV, 9.

CHAPITRE I^er

ETAT DE LA QUESTION

Triple point de vue

C'est à un triple point de vue que l'on peut considérer la manière dont les questions relatives à la prédestination se posèrent à Saint Augustin, à partir de 426-27 : au point de vue historique, au point de vue dogmatique, au point de vue moral ou mieux peut-être, pastoral.

Nous aurons donc à examiner les évènements et circonstances qui amenèrent Augustin à formuler sa doctrine, les objections dogmatiques qu'elle devait résoudre, les difficultés d'ordre pastoral auxquelles elle se butait.

I. — Historique de l'enseignement de SAINT AUGUSTIN relativement à la prédestination

La lettre au prêtre Sixte 418

Le fait historique qui devait amener Augustin à expliciter sa pensée sur la question de la prédestination, fut une lettre qu'il écrivit en 418, touchant ce sujet, à un prêtre de Romè, nommé Sixte, qui devait devenir le pape S. Sixte III (432-440). Le bruit avait couru de la complicité de Sixte avec les Pélagiens, et l'évêque d'Hippone s'en était désolé « *Tristes eramus nimis cum fama jactaret inimicis gratiæ christianæ te favere* » (1). Cependant des rumeurs contraires auxquelles Augustin préféra se rendre ne tardèrent pas à le tranquilliser. Lorsqu'il eut enfin la certitude de l'orthodoxie de Sixte et, bien mieux, lorsqu'il eut appris avec quelle vigueur, dans ses lettres à Aurélius, le prêtre romain combattait l'erreur de Pélage, Augustin ne se tint plus de joie : « *Non solum illud omne tristitiæ nubilum fugit de cordibus nostris, sed etiam tantum ibi lætitiæ lumen infulsit ut nihil egisse in nobis videretur ille mœror et timor, nisi successurorum amplirorem flagrantiam gaudiorum* ». (2).

(1) *Epistola* CXCIV, 1.
(2) *Ibid.*

Pour encourager et diriger la lutte de son compagnon d'armes, et sans doute aussi pour donner de l'unité à la même défense qu'ils poursuivaient de la foi catholique, Augustin ne résiste pas au besoin de tracer dans sa lettre un exposé type et une réfutation modèle de la doctrine Pélagienne. Les principales questions qu'il touche sont celles de la liberté humaine et de la grâce, du choix divin mystérieux, de la prédestination (gratuite dans toute son économie), de l'efficacité de la grâce divine, de la responsabilité des pécheurs, de la justice des châtiments divins. Il combat la doctrine des mérites antécédents et la solution donnée par le Pélagiens à l'objection tirée du sort des petits enfants. Bref, cette lettre contient déjà, comme la quintessence de la pensée d'Augustin et ses ouvrages postérieurs n'iront qu'à la développer.

Occasion du « De gratia et Libero arbitrio » 426

Etant ainsi le premier traité sur la question délicate de la prédestination, il était fatal qu'elle fit sensation. Ceux qui s'en émurent le plus ouvertement, furent les moines d'Hadrumète qui arrachèrent à leur abbé Valentin, la permission d'aller trouver Augustin, afin de recevoir de lui l'interprétation authentique de la lettre à Sixte, celle, donnée par un des leurs, le moine Florus, étant, prétendaient-ils, erronée. Augustin reçut les délégués Cresconius et Félix, les garda quelque temps avec lui, et s'enquit auprès d'eux de la gravité de l'affaire. Enfin il les congédia, en leur remettant deux lettres (3) pour Valentin et un livre « *De gratia et libero arbitrio* » destiné à pacifier le monastère (426). En même temps, il mandait Florus, le perturbateur présumé, que Valentin lui envoya, mais en le blanchissant de toute accusation, car en réalité, il avait été le premier à signaler le péril couru par les esprits. (4).

Dans sa première lettre à Valentin, Augustin donne comme règle d'interprétation de la lettre à Sixte, de ne pas nier l'efficacité de la grâce pour en exalter d'autant le libre arbitre et de ne pas défendre l'indépendance de ce dernier « *Epistolam meam... secundum hanc fidem intelligite ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis ut a Dei gratia separetis, tamquam*

(3) *Epistolæ* CCXIV et CCXV.
(4) *Epistola* CCXVI.

sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus » (5).

Son livre *De gratia et libero arbitrio* vient au secours de ceux qui défendent la grâce de si maladroite façon qu'ils nient la liberté humaine, et de ceux qui, lorsqu'on défend cette même grâce, comme il convient, se figurent que la liberté humaine est sacrifiée. « *Quoniam sunt quidam qui sic gratiam Dei defendunt ut negent hominis liberum arbitrium aut quando gratia defenditur negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere.... curavi* » (6).

S'il est un ouvrage où Saint Augustin garde le « sens du mystère », c'est bien celui-là. Sachant la difficulté des questions qu'il y traite, il en conditionne la compréhension par l'exercice des dons de sagesse et d'intelligence. Il affirme la coexistence du libre arbitre et de la grâce. De celle-ci, il montre, par l'Ecriture, et la nécessité et l'efficacité, sans que celui-là en soit aucunement atteint. C'est qu'il y a entre eux des rapports de subordination, du moins lorsque la liberté opère des œuvres bonnes. Pour Augustin, en effet, la liberté s'exerce d'autant plus qu'elle s'applique à faire davantage le bien. Laissée à elle-même, elle ne peut que déchoir et elle déchoit en fait, si Dieu le permet (7). Le mystère de la prédestination se réduit à ceci : *a*) Par sa grâce toute puissante, Dieu rend la liberté de l'homme, qui, à cause du péché, est mauvaise de fait, capable d'œuvres méritoires.

b) Par une permission que lui suggèrent de secrets jugements, Dieu, en certains cas, laisse mauvaise de fait la liberté de l'homme.

Le mystère est donc celui de l'élection divine « *ex massa perditionis* ». C'est un mystère de justice et de bonté.

Mais le « *De gratia et libero arbitrio* » ne parvint pas à apaiser totalement les cénobites d'Hadrumète. Florus, mandé par Augustin, comme nous l'avons dit, et ceux qui l'accompagnèrent, rapportèrent au saint docteur l'impression qu'il avait produite. Une conséquence de la doctrine même du « *De gratia...* » restait en litige. Elle fut présentée sous forme d'objection : celui qui a manqué de la grâce sans laquelle il ne pouvait bien agir, en quoi

(5) *Epistola* CCXIV, 2.

(6) *De Gratia et Libero arbitrio*, I, 1.

(7) Cette impuissance de la volonté est à considérer sur le plan des œuvres surnaturelles et méritoires, qui est celui sur lequel saint Augustin se place toujours. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, p. 664.

est-il répréhensible d'avoir mal agi ? « *Quomodo, inquit, meo vitio non habetur, quod non accepi ab illo, a quo nisi detur, non est omnino alius unde tale ac tantum munus habeatur* » (8). Le pécheur n'est donc pas objet de correction, mais sujet de prière. Et les fidèles ont à attendre des prédicateurs mieux que des avertissements : « *Præcipe mihi quid faciam, et si fecero age pro me gratias Deo qui mihi ut facerem dedit ; si autem non fecero, non ego corripiendus sum, sed ille orandus est ut det quod non dedit id est ipsam, qua præcepta ejus fiunt, fidelem Dei et proximi charitatem* » (9).

Le « De correptione et gratia » 426/7

La réponse à cette objection, que déjà saint Paul avait mise sur les lèvres d'un interlocuteur fictif (10), fut le « *De correptione et gratia* ». Saint Augustin y reprend la difficulté des moines d'Hadrumète, la complique à plaisir de considérations tirées de la non persévérance d'Adam, en prend occasion de développer sa pensée sur tout ce qui ressort au mystère de la prédestination et conclut que la grâce n'est en aucune manière un obstacle à la correction des pécheurs, ni le bien fondé de celle-ci, une raison de nier l'efficacité de la grâce. Florus et ses compagnons emportèrent l'ouvrage en 426 ou 427, quelques jours après Pâques. Il n'allait pas tarder à déborder le monastère africain, et Prosper, écrivant peu après à Augustin, remarquait, en même temps que sa grande valeur, l'opportunité de son apparition dans les Gaules.

La « Lettre à Vitalis de Carthage » 427

Cependant le zèle d'Augustin se trouvait sollicité d'un autre côté. On lui avait rapporté que l'évêque de Carthage, Vitalis, enseignait la non-gratuité de l'*initium fidei* « *Quomodo dicis quod te audio dicere : Ut recte credamus in Deum et Evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatus est ipse* » (11). Plus encore, il revendiquait le pouvoir, pour la liberté, de rendre efficace la grâce divine. « *Per legem suam, per Scripturas suas, Deum operari ut velimus, quas vel legimus vel audimus : sed eis consentire vel non consentire ita*

(8) *De correptione et gratia*, IV, 6.
(9) *Ibid.*
(10) Voir Lagrange, *Epître aux Romains*, p. 237.
(11) *Epistola* CCXVII, 1.

nostrum est, ut si velimus fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus (12).

Augustin lui écrit en 427. Bien que sa lettre ait surtout un caractère apologétique, il y traite encore les points principaux de sa doctrine sur la prédestination : entre autres, la gratuité totale de celle-ci. L'argument auquel il recourt de préférence et ramène les autres est celui tiré de la prière de l'Eglise qui, dans la thèse de Vitalis, perd toute sa raison d'être : il doit suffire de prêcher. « *Dic ergo apertissime nos pro iis quibus Evangelium prædicamus, non debere orare ut credant, sed eis tantummodo prædicare... reprehende Apostolum qui dixit : oramus ad Deum ne quid faciatis mali.* (II Cor. XIII, 7) (13).

Voyant le danger d'une pareille position, qui est, ni plus ni moins, la position pélagienne « *Hæc est illa Pelagianorum mala, damnata sententia qua dicunt gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina* (14), et pour établir clairement la position orthodoxe, le saint Docteur condense celle-ci en douze sentences qui vont toutes, en fin de compte, à affirmer la souveraine efficacité de la grâce divine « *ut planius id eloquar, utrum ideo nobis detur quia volumus, an per ipsam (gratiam) Deus etiam hoc efficiat ut velimus* » (15).

Ce n'est pas qu'Augustin croie avoir affaire à un Pélagien convaincu « *Ego enim hæreticum quidem Pelagianum te esse non credo, sed ita te esse volo, ut nihil illius ad te transeat, vel in te relinquatur erroris* » (16), mais les bruits qui circulent justifient, peut-être, les mesures de son zèle et s'il le faut, il emploiera d'autres moyens «... *aliter tecum agendum ut non sic erres, aut si errare persistis, ne mittas alios in errorem* » (17).

Occasion du « De prædestinatione sanctorum » 428

Dans les Gaules, à la même époque, et à Marseille principalement, plusieurs, entre lesquels se distinguaient Jean Cassien, l'auteur des « *Collationes* » et Vincent de Lérins, l'auteur du « *Commonitorium* », enseignaient un pélagianisme mitigé. Attentifs aux ouvrages d'Augustin, contre les pélagiens, ils

(12) *Ibid.*
(13) *Epistola* CCXVII, I, 21.
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*, V, 17.
(16) *Ibid.*, VI, 25.
(17) *Ibid.*, VII, 30.

avaient été surpris de la doctrine intransigeante qu'il y enseignait. L'apparition du « *De correptione et gratia* », plus formel encore que les autres, vint mettre le comble à cette surprise. Tant et si bien que l'enseignement de l'évêque d'Hippone fut réputé par beaucoup contraire à la tradition et au sentiment de l'Eglise, tandis que les fidèles partisans d'Augustin eux-mêmes, troublés par la crainte, modifiaient leur avis ou n'osaient plus l'exprimer publiquement.

Cependant quelques-uns, plus avertis et plus courageux comprirent qu'une telle attitude ouvrait la voie au pélagianisme. De ce nombre furent Prosper et Hilaire (18) qui se mirent en devoir de renseigner Augustin.

Intervention de Prosper

Prosper lui fait savoir ce que professent les Marseillais : la croyance au péché d'Adam et à la nécessité de la régénération par la grâce de Dieu, la rédemption proposée à tous sans exception, mais conditionnée par la volonté d'accéder à la foi et au baptême : « *ut quicumque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint salvi esse possint* » (19). Dieu connaît de toute éternité ceux qui croiront et persévéreront dans leur foi, au secours de laquelle sera venue la grâce. Sont l'objet de la prédestination à la gloire ceux qui, appelés sans aucun mérite de leur part, se seront rendus dignes d'être choisis et auront heureusement terminé cette vie. La vie éternelle est la récompense d'un généreux vouloir. La doctrine du décret divin, base d'une élection *ab æterno* regorge de funestes conséquences. « *Hoc autem propositum vocationis Dei, quo vel ante mundi initium, vel in ipsa conditione generis humani eligendorum et rejiciendorum dicitur facta discretio, ut secundum quod placuit creatori, alii vasa honoris, alii vasa contumeliæ sint creati, et lapsis curam resurgendi adimere, et sanctis occasionem teporis afferre* » (20), et une telle notion de la prédestination conduit au fatalisme ou brise l'unité de la nature humaine, « *Removeri itaque omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates : et sub hoc prædestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem ; aut diversarum natu-*

(18) « Hilaire de Marseille, l'auteur anonyme du *De vocatione omnium gentium*, surtout l'Aquitain Prosper Tiron, (Paul Monceaux : *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 143) »

(19) *Epistola* CCXXV, 3.

(20) *Ibid.*

rarum dici Dominum conditorem, si nemo, aliud possit esse quam factus est » (21).

Bref, les moines de Marseille n'ont retenu que les objections qu'Augustin s'était faites dans le « *De correptione et gratia* » et dans ses livres contre Julien d'Eclane, objections qu'il avait cependant victorieusement réfutées : « *ut brevius ac plenius quod opinantur exponam, quidquid in libro hoc ex contradicentium sensu, Sanctitas tua sibi opposuit, quidquid etiam in libris contra Julianum ab ipso sub hac quæstione objectum. potentissime debellasti, hoc totum ab istis sanctis intentiosissime conclamatur* » (22).

Leur oppose-t-on les affirmations les plus claires d'Augustin, étayées sur d'innombrables témoignages de l'Ecriture ? Ils s'obstinent, arguant de la tradition : « *Obstinationem suam vetustate defendunt* » (23). Invoque-t-on la doctrine de saint Paul ? Ils assurent que jamais personne ne lui a donné un pareil sens : « *ea quæ de epistola apostoli Pauli Romanis scribentis, ad manifestationem divinæ gratiæ prævenientis electorum merita proferuntur, a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta, ut nunc sentiuntur, affirmant* » (24).

Bien mieux, si on leur demande le sens qu'eux mêmes lui donnent, ils avouent n'en trouver aucun à leur convenance et exigent que l'on fasse le silence sur des choses dont la profondeur est inaccessible à qui que ce soit : « *Nihil se profitentur invenisse quod placeat, et de his taceri exigunt quorum altitudines nullus attigerit* » (25).

Quelques-uns d'entre eux sont fortement suspects de pélagianisme et pour avoir l'air de sauver la notion de la grâce, ils la confondent avec la liberté et la dignité de créature raisonnable, en vertu desquelles, capable de distinguer le bien du mal, l'homme peut plier sa volonté aux commandements divins et par ses propres moyens parvenir à la grâce de la régénération « *Atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quærendo, pulsando : ut ideo accipiat, ideo inveniat,*

(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*
(23) *Ibid.*
(24) *Ibid.*
(25) *Ibid.*

ideo introeat quia bono naturæ bene usus, ad istam salvantem gratiam initialis gratiæ ope meruerit pervenire » (26). Ils comprennent à leur façon la bonté et la justice de Dieu : « *bonitas in eo appareat, si neminem repellat a vita, sed indifferenter universos velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ; justitia Dei in eo sit, ut qui non crediderint, pereant* »(27) réclament pour la liberté humaine, au nom de l'Ecriture une indépendance absolue, l'initiative dans le discernement entre les fidèles et les prévaricateurs, une aptitude égale vis-à-vis du bien et vis-à-vis du mal « *et quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum ; parique momento animum se vel ad vitia, vel ad virtutes movere, quem bona appetentem gratia Dei foveat, mala sectantem damnatio justa suscipiat* (28).

A l'objection tirée du sort inégal des petits enfants, également incapables cependant d'aucun choix libre, ils répondent par la trouvaille de ce que nous appellerions aujourd'hui la prévision des mérites futuribles : « *tales, aiunt perdi, talesque salvari, quales scientia divina præviderit* » (29). Solution, insinue Prosper, dont ils ne voient pas la contradiction. Après avoir voulu, en effet, que la grâce ne précède pas les mérites, mais les suive, voici qu'ils subordonnent cette grâce à des volontés qu'ils ne peuvent nier qu'elle a prévenues. « *Nec considerant se gratiam Dei quam comitem, non præviam humanorum volunt esse meritorum etiam illis voluntatibus subdere quas ab ea, secundum suam phantasiam non negant esse præventas* » (30). Et encore, par quel prodige d'absurdité, osent-ils affirmer cette indigne subordination de l'élection divine ? « *Sed in tantum quibuscumque commentitiis meritis electionem Dei subjiciunt, ut quia præterita non exstant, futura quæ non sint futura confingant, novoque apud illos absurditatis genere, et non agenda præscita sint, et præscita non acta sint* » (31).

Pour eux, l'Evangile n'est prêché qu'à ceux que Dieu a prévu devoir l'accepter, et c'est ainsi qu'ils expliquent la volonté salvifique universelle, dont il est parlé dans I Tim. II, 4. La vie éternelle est réservée par Dieu à tous indistinctement, c'est le libre arbitre

(26) *Ibid.*, 4.
(27) *Ibid.*
(28) *Ibid.*
(29) *Ibid.*, 5.
(30) *Ibid.*
(31) *Ibid.*

d'un chacun qui en conditionne la possession. « *Quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam æternam : quantum autem ad arbitrii libertatem, ab his eam apprehendi qui Deo sponte crediderint et auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint* » (32). Partant, le nombre des élus ne saurait être arrêté, ce qui laisse à la correction des pécheurs, ainsi qu'à la diligence des justes toute leur raison d'être.

En résumé, du moins chez les adultes, l'initiative dans l'œuvre du salut revient non à celui qui sauve, mais à celui qui est sauvé, et la volonté de l'homme se ménage le secours de la grâce, au lieu que la grâce s'assujettisse la volonté : « *Ac sic, cum in his qui tempus acceperunt liberæ voluntatis duo sint quæ humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia et hominis obœdientia : priorem volunt obœdientiam esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare qui salvat, et voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem* » (33).

Intervention d'Hilaire

Telle est la doctrine au maximum subversive, qui motivait le recours de Prosper à Augustin. Ce n'était autre chose qu'un reste dangereux de l'hérésie pélagienne : « *in istis pelagianæ pravitatis reliquiis non mediocris virulentiæ fibra nutritur* » (34), qu'Hilaire signalait à son tour, sinon avec plus de sévérité, du moins avec plus de profondeur. Il fait remarquer à Augustin que les moines de Marseille vont chercher leurs preuves dans les ouvrages de sa prétendue « première manière » : « *Sed etiam sanctitatis tuæ disputatione antiquiore se probare testantur* » (35), qu'ils dénaturent la prescience, la prédestination et le décret divin en changeant leur objet : « *præscientiam et prædestinationem, vel propositum ad id valere contendunt ut eos præscierit vel prædestinaverit, vel proposuerit eligere qui fuerant credituri* » (36), qu'ils se refusent à appliquer le « *quid habes quod non accepisti* » à la foi, dont ils disent qu'elle est demeurée, bien qu'affaiblie, dans la nature déchue : « *Cum in eadem natura*

(32) *Ibid.* 6.
(33) *Ibid.* 6.
(34) *Ibid* 7.
(35) *Epistola* CCXXVI, 3.
(36) *Ibid.* 4.

remanserit, licet vitiata quæ prius sana ac perfecta donata sit » (37). Le don de persévérance, selon eux, est conditionné par la liberté de l'homme, encore qu'ils réduisent autant que possible ce conditionnement qui consiste en ceci : vouloir ou ne pas vouloir accepter le remède : « *Quod ad hoc tantum liberum asserunt, ut velit vel nolit admittere medicinam* » (38). Comme ils ne veulent pas entendre parler d'une persévérance qui ne puisse ni se mériter par la prière, ni se perdre par l'endurcissement, ainsi font-ils difficulté de s'abandonner à ce qu'ils affectent d'appeler le caprice divin, tandis qu'ils ont l'évidence de l'initiative qui revient à leur volonté: « *Nec ad incertum voluntatis Dei deduci se volunt, ubi eis, quantum putant, ad obtinendum vel amittendum evidens est qualecumque initium voluntatis* » (39).

Qu'ont-ils à faire des témoignages scripturaires apportés par Augustin ? Ils ne sont pas canoniques : « *Illud etiam testimonium quod posuisti : Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus* (Sap. IV, 11), *tamquam non canonicum definiunt omittendum* ». Dans le *De Correptione et gratia* pour résoudre le cas posé par la non-persévérance d'Adam, Augustin a développé sa doctrine sur l'*auxilium* « *sine quo* » et l'*auxilium* « *quo* » ; rétorquant cette doctrine avec quelque subtilité, ils proposent une façon toute différente de comprendre ces deux grâces. Différemment aussi, expliquent-ils la volonté salvifique universelle de Dieu, mais en la réduisant au rôle de volonté souvent inefficace, de simple velléité, de désir vague et résigné « *quomodo, aiunt, non vult a quoquam peccari vel deseri justitiam, et tamen jugiter illa deseritur contra ejus voluntatem, committunturque peccata ; ita eum salvari velle omnes homines, nec tamen omnes homines salvari* » (40).

Enfin, tactique peu loyale, il leur arrive de se couvrir contre l'argumentation d'Augustin, de passages moins clairs, parce que sortis de leur contexte : « *Quod in libro tertio de Libero Arbitrio ita positum meministi, ut hanc eis occasionem potuerit exhibere* » (41). Au besoin, vont-ils chercher l'appui de noms célèbres, à seule fin d'en exploiter le prestige.

(37) *Ibid.*
(38) *Ibid.*
(39) *Ibid.*
(40) *Ibid.* 7.
(41) *Ibid.*, 8.

Réponse d'Augustin

Avec quelle reconnaissance, avec quelle émotion aussi, Augustin ne dut-il pas agréer ces doctes avertissements, suivis des plus instantes et filiales prières. Il était occupé, vraisemblablement, au long travail de ses Rétractations, mais il ne différa pas longtemps sa réponse. Dès 428, paraissait, à l'adresse de Prosper et d'Hilaire, le « *De prædestinatione sanctorum* » en deux livres, dont le second, à cause même de la question là traitée, ne tarda pas à être considéré comme distinct du premier et connu sous le titre de « *De bono, seu dono perseverantiæ* ». Le saint évêque y enseigne la gratuité totale de la prédestination, y compris celle de *l'initium fidei*. Il ne disconvient pas d'avoir eu sur ce point, avant son épiscopat, des idées erronées. Il affirme l'efficacité de la grâce, le mystère de l'élection, met au point les interprétations tendancieuses qu'on a faites de certains passages de ses livres. Il expose les rapports de la prescience et de la prédestination. L'argument que lui fournit le sort des petits enfants revient plusieurs fois sous sa plume. C'est son cheval victorieux de bataille. Enfin, il fait appel à l'exemple de la prédestination du Christ comme étant la plus merveilleuse concrétisation de sa doctrine et s'étend longuement sur le don de la persévérance qui réalise et couronne déjà sur la terre, la prédestination des élus.

Augustin répondait ainsi, fort pertinemment, aux difficultés des moines de Marseille, victimes d'une compromission plus ou moins consciente avec l'erreur pélagienne. Pour se séparer de celle-ci, ils admettaient le rôle prévenant de la grâce, mais en discutant sa souveraine efficacité : « *A Pelagianorum porro hæretica perversitate, tantum isti remoti sunt, propter quos hæc agimus, ut licet nondum velint fateri prædestinatos esse qui per Dei gratiam fiant obœdientes atque permaneant, jam tamen fateantur, quod eorum præveniat voluntatem quibus datur hæc gratia* » (42). D'autre part, ils rejetaient cette erreur avec tant de mollesse, qu'elle inspirait encore leur argumentation, (comme dans leur façon de résoudre par la prescience, le cas des petits enfants), et imprégnait leurs croyances : « *Sic a Pelagiano errore alieni esse voluerunt, ut tamen gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, qua nobis una post lapsum primi hominis in quo omnes cecidimus subveni-*

(42) *De dono persev.* XVI, 41.

tur, secundum merita nostra dari sibi adhuc existiment esse credendum et insuper disputatione proferendum » (43).

Hors cela, ils protestaient de leur parfait accord avec la doctrine d'Augustin, et en regrettaient d'autant plus leurs récents dissentiments. Ce qu'Augustin, du reste, avait de la peine à comprendre. Depuis plusieurs années n'enseigne-t-il pas toujours la même chose ? Ne se sont-ils pas référés à ses ouvrages à Simplicien, à saint Paulin, au prêtre Sixte, que leur déplaisir ait commencé si tard ? « *Unde recolant, adversus hæresim Pelagianam jam ante aliquot annos ista dicta esse atque conscripta quæ nunc eis displicere mirandum est* » (44).

Les « Rétractations » et l'ouvrage contre Julien d'Eclane (430)

Aux ouvrages que Saint Augustin écrivit dans les quatre dernières années de sa vie, touchant notre sujet, il convient d'ajouter le chapitre IX du premier livre de ses Rétractations. Y révisant ses trois livres du « *De libero arbitrio* », il précise heureusement sa notion de la liberté humaine et en revendique les droits. Enfin, dans livres I, III et VI de son « *Opus imperfectum contra Julianum* » il défend, mot pour mot, contre les attaques insolentes et verbeuses de Julien d'Eclane, les points divers de cette doctrine sur la prédestination, que son bienheureux trépas n'allait pas tarder à illustrer une fois de plus. L'ouvrage contre Julien demeura inachevé, en 430.

*
* *

En définitive, nous avons donc pour être les sources de notre travail :

1° Le « *De gratia et Libero Arbitrio* » écrit en 426/7 aux moines d'Hadrumète et accompagné des Lettres CCXIV et CCXV à leur abbé Valentin.

2° Le « *De correptione et gratia* » écrit en 427 aux mêmes.

3° La lettre CCXVII à Vitalis de Carthage écrite en 427.

4° Le « *De Prædestinatione Sanctorum* (*et dono Perseverantiæ*)

(43) *Ibid.* XIII, 31.
(44) *Ibid.* XXI, 55.

écrit en 428/9 en réponse aux lettres CCXXV et CCXXVI de Prosper et d'Hilaire.

5° Les « Rétractations » : liv. I, chap. IX.

6° L'« *Opus imperfectum contra Julianum* » : liv. I, III, VI, en 430.

II. — Etat de la question du point de vue dogmatique

La doctrine à combattre

Par l'exposé qui précède, on a déjà pu voir et les difficultés qui se présentaient à Augustin, successivement et de divers côtés, et aussi dans quel sens, il entendait les résoudre. Bien que formulées fragmentairement, selon le double souci de rejeter, d'une part, l'hérésie pélagienne et de ne pas accepter, d'autre part, certaines propositions intransigeantes par lesquelles Augustin avait pris à tâche de la combattre, ces difficultés n'étaient pas éloignées de constituer un véritable corps de doctrine relatif à la prédestination. En lui appliquant simplement pour plus de clarté, la distinction des deux ordres d'intention et d'exécution, on peut le ramener aux points suivants :

Dans l'ordre d'exécution :

Principe : Indépendance absolue de la liberté humaine.

Conséquences : a) Initiative de l'homme à l'égard de la foi,
b) Indifférence de l'homme à l'égard du don de persévérance.

Dans l'ordre d'intention et par voie de correspondance :

Principe : Indétermination foncière de l'élection divine et négation d'un discernement « ab æterno ».

Conséquence : C'est la prescience des mérites futurs ou futuribles qui règle le décret divin.

Corollaire : La grâce est prévenante à cause de la prescience ainsi entendue, mais c'est le concours de la volonté qui assure son efficacité.

N'est-ce pas le principe d'une indépendance absolue à revendiquer pour la liberté humaine qui fait, au dire de Prosper, regimber les moines de Marseille contre la pensée d'être abandonnés aux

caprices divins « *Nec ad incertum voluntatis Dei deduci se volunt* » (45). C'est au nom du même principe que Julien d'Eclane écrit : « *Arbitrium liberum, quod in mali parte, vitiorum voluptatibus, vel diaboli persuasionibus, in boni autem parte virtutum dogmatibus et variis divinæ gratiæ speciebus juvatur, non potest aliter constare nisi ut et justitiæ ab eo et peccati necessitas auferatur* (46). Car il réclame pour la liberté le pouvoir de rendre stériles les secours de la grâce, qu'il prétend être nécessitante, dans la doctrine d'Augustin.

Nous avons vu comment les Semi-Pélagiens limitaient la portée du « *Quid habes quod non accepisti* », à seule fin de réserver l'initiative humaine à l'égard de la foi, allant jusqu'à faire de celle-ci une prérogative essentielle à la nature, que la déchéance de la justice originelle n'a pu qu'amoindrir.

Pour affirmer l'indifférence radicale de l'homme, à l'égard du don de persévérance, que son acceptation conditionne, ils vont jusqu'à en donner une notion contradictoire, ce que Saint Augustin souligne à plaisir : « *Nolunt, ut scribitis, isti fratres ita hanc perseverantiam prædicari, ut non vel suppliciter emereri, vel amitti contumaciter possit. Ubi quid dicant parum attendunt. De illa enim perseverantia loquimur quæ si data est, perseveratum est usque in finem, si autem non est perseveratum usque in finem, non est data* (47).

Quant à l'indétermination de l'élection divine dans l'ordre d'intention, elle inspire leur exégèse, leur prédication, leur argumentation. Il n'est que de se rappeler comment ils entendent le passage de la Ia Tim. II, 4, sur la volonté salvifique universelle de Dieu, qui n'est inefficace que parce qu'elle se révèle telle, dans la *vocatio secundum propositum*. Il n'est que de se rappeler encore l'objection à laquelle Saint Augustin répondit par le « *De Correptione et Gratia* », et que les moines d'Hadrumète fondaient sur les prétendus inconvénients de prêcher l'élection *ab æterno*. Enfin, c'est à l'appui du même principe, que les moines de Marseille se prévalaient des premiers ouvrages d'Augustin, où celui-ci, luttant alors contre les Manichéens, avait, de son propre aveu, moins étudié la *vocatio*

(45) *Epistola* CCXXV, 4.
(46) *Op. imperf. contra Julianum*, CXX, *P. L.*, XLV, col. 1299.
(47) *De dono persev.*, VI, 10.

secundum propositum : « Quamvis minus ibi diligenter de illa, quæ per Dei propositum fit, vocatione tractaverim » (48).

C'est pour donner, tout de même, une raison de ce *propositum*, du décret divin, qu'ils mettaient en avant leur conception de la prescience, par laquelle selon eux, le décret divin est réglé. L'objet de cette prescience, très logiquement dans leur système, n'est autre que l'initiative des hommes à l'égard de la foi. « *Illam præscientiam sic accipiunt ut propter fidem futuram intelligendi sint præsciti* (49). Que si l'initiative est impossible, comme il arrive aux petits enfants, la prescience des mérites futurs devient, comme nous l'avons vu, la prescience des mérites futuribles, et la difficulté est tournée avec élégance, sinon sans absurdité.

Que dans le système semi-pélagien, le rôle prévenant de la grâce soit sauvegardé (contre l'erreur pélagienne), c'est indiscutable. Dieu *appelle* à la foi, ceux qui accepteront cette foi, comme il *offre* le don de la persévérance, dont l'homme sera libre de faire ce que bon lui semble. Mais le caractère gratuit de la grâce, qui cependant lui est essentiel, « *alioquin gratia non est gratia* », est étrangement compromis, le mérite de la liberté humaine, dans ses initiatives entrant en ligne de compte. Et quant à son efficacité de droit, il n'en est même pas question, tenue en échec qu'elle est, par cette même liberté qui est au-dessus de tous les secours.

Par où l'on voit la tâche qui restait à Augustin en face d'une pareille doctrine, glorificatrice de la liberté humaine, et à laquelle il ne pouvait qu'opposer une doctrine exaltant la puissance de la grâce de Dieu.

§ III. — Etat de la question du point de vue pastoral

Prétendus inconvénients de la doctrine augustinienne

Il n'est pas sans intérêt de considérer les griefs que les semi-pélagiens, tant ceux d'Afrique que ceux des Gaules, se plaisaient à formuler, comme autant d'arguments, contre la doctrine qu'Augustin prétendait tenir de saint Paul. Tout d'abord, parce que ces griefs n'ont pas tous perdu leur actualité. Ne se trouve-t-il pas encore aujourd'hui, jusqu'à des théologiens, pour repro-

(48) *Retract.* lib. I, cap. 23, n. 4.
(49) *Epistola* CCXXVI, 4.

cher à Saint Augustin sa doctrine farouche ? Mais surtout, ces objections, tirées de l'ordre pratique, celui où toute théorie montre ce qu'elle vaut, mettent à nu la pensée semi-pélagienne, en même temps qu'elles obligeront Saint Augustin, pour les reprendre et les résoudre, à donner en toute netteté, sa façon de voir.

Pour les moines de Marseille, la doctrine de la *vocatio secundum propositum,* telle qu'Augustin l'enseigne et par laquelle, de toute éternité, le choix des élus et des réprouvés se trouve arrêté, rend inutile l'effort des uns et des autres : « *Eo quod in utraque parte superfluus labor sit, si neque rejectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere* » (50) ; quoi qu'ils fassent, en effet, que peut-il leur arriver, qui soit en dehors de l'arrêt divin ? « *Quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definivit accidere* (51). C'est donc la faveur accordée aux fautes et au relâchement.

Si la grâce est efficace, d'une efficacité irrésistible, si notre volonté et notre opération ne peuvent se soustraire à l'emprise divine jusqu'à voir supprimée toute initiative de notre part, que sert qu'on nous rappelle les plus élémentaires préceptes de la morale ? « *Ut quid nobis prædicatur atque præcipitur ut declinemus a malo et faciamus bonum si hoc non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis* » (Philipp. II, 13) (52).

Et contre l'absolue gratuité de cette même grâce, le pécheur n'a-t-il pas le droit de murmurer, tandis qu'on lui reproche ses fautes ? Car de cette grâce, indispensable, a-t-il manqué par sa faute ? Elle n'était pas en son pouvoir. Bien plus, il ne pouvait même pas se rendre coupable de la refuser, dans l'hypothèse où Dieu la lui aurait donnée. « *Recte corriperer si eam mea culpa non haberem : hoc est si eam possem mihi dare vel sumere ipsi, nec facerem, vel si, dante illo, ego accipere noluissem* » (53).

La prière, à l'exclusion de tout autre moyen, garde sa raison d'être, si la volonté de l'homme elle-même, est entre les mains de Dieu qui la pétrit à son gré « *Cum vero et ipsa voluntas a Domino*

(50) *Epistola* CCXXV, 3.
(51) *Ibid.*
(52) *De correptione et grat.*, II, 3.
(53) *Ibid.*, IV, 6.

præparetur (Prov. VIII, sec. LXX) *cur me corripis... et non potius ipsum rogas ut in me operetur et velle* » (54).

C'est en vain que les prédicateurs, dans un but salutaire, exposent aux fidèles l'austère doctrine des fins dernières, et leur reprochent d'être indifférents à la pensée de la mort, si leurs auditeurs n'ont pas reçu la grâce de la crainte. Ces reproches ne valent que pour Adam qui se joua de cette crainte et encourut la damnation le vouant au mal avec ses descendants : « *Si non potest timere quis, unde terretur, nisi ex voluntate quæ sumitur : non ex eo culpandus quod nunc non vult ; sed in eo et cum eo qui sic aliquando noluit, ut eam damnationem cum suis posteris mereretur incurrere, ut nunquam recta, semper autem prava vellet appetere* » (55).

Bref, les inconvénients de la doctrine d'Augustin sont tels que, fût-elle selon la vérité, il ne faudrait pas la prêcher aux fidèles : « *Etsi verum est quod dicitur de prædestinatione beneficiorum Dei, non est tamen populis prædicandum* (56). Le préjugé ne date donc pas d'hier, mais nous verrons Augustin y répondre avec le peu de ménagements que mérite la faible argumentation qu'il dissimule : « *Dicatur verum, maxime ubi aliqua quæstio ut dicatur impellit, et capiant qui possunt, ne forte cum tacetur propter eos qui capere non possunt, non solum veritate fraudentur, verum etiam falsitate capiantur, qui verum capere, quo caveatur falsitas possunt* » (57).

Ainsi, Prosper avait bien compris la doctrine semi-pélagienne, lorsque, indiquant à l'évêque d'Hippone dans quel sens il devait la réfuter, il lui demandait de montrer :

1° Le danger que cette doctrine faisait courir à la foi chrétienne : « *Quia plerique non putant christianam fidem hac dissensione violari, quantum periculi sit in eorum persuasione patefacias* » (58).

2° Comment la grâce divine préopérante et coopérante ne gêne aucunement l'exercice du libre arbitre : « *Quomodo per istam præoperantem et cooperantem gratiam liberum non impediatur arbitrium* » (59).

(54) *Ibid.*
(55) *Epistola* CCXXVI, 5.
(56) *De dono persev.*, XX, 51.
(57) *Ibid.*, XVI, 40.
(58) *Epistola* CCXXV, 8.
(59) *Ibid.*

3° Les relations de la prescience et du décret divin.

Et Prosper avance trois hypothèses :

a) La prescience est-elle réglée par le décret divin, de telle sorte que l'objet de celui-ci soit également l'objet de celle-là ? « *Utrum præscientia Dei ita secundum propositum maneat, ut ea ipsa quæ sunt proposita, sint accipienda præscita* » (60).

b) Ou bien, en admettant une diversité dans la vocation divine, le décret seul, a-t-il pour objet le salut de ceux qui sont sauvés sans rien faire pour cela (et Prosper pense sans doute, aux petits enfants qui reçoivent le baptême avant de mourir) tandis que, pour ceux qui sont capables de bonnes œuvres, le décret serait consécutif à la prescience ? « *An per genera causarum et species personarum ista varientur ; ut quia diversæ sunt vocationes, in his qui nihil operaturi salvantur, quasi solum Dei propositum videatur existere ; in his vero qui aliquid boni acturi sunt, per præscientiam possit stare propositum* » (61).

c) Ou bien, sans admettre de diversité dans la vocation, et bien qu'on ne puisse parler de priorité temporelle, la prescience n'est-elle pas logiquement postérieure au décret, et comme rien ne se fait que la science divine n'ait à l'avance connu, rien de bien ne vient en notre participation qui n'ait eu Dieu pour cause ? « *An vero uniformiter, licet dividi præscientia a proposito temporali distinctione non possit, præscientia tamen quodam ordine, sit subnixa proposito : et sicut nihil sit quorumcumque negotiorum, quod non scientia divina prævenerit : ita nihil sit boni, quod in nostram participationem non Deo auctore defluxerit* » (62).

4° Comment la prédication de l'efficacité du décret divin, qui prédestine infailliblement à la gloire n'empêche pas la correction des pécheurs, ni ne favorise le relâchement.

5° Enfin, comment répondre à ceux qui affectent de s'autoriser d'une tradition soi-disant unanime, pour s'arrêter à l'opinion qui fait de la prescience la règle du décret et de la prédestination, en sorte que le choix divin s'explique par la fin prévue d'un chacun et par la manière, à l'avance connue, dont le secours de la grâce est

(60) *Ibid.*
(61) *Ibid.*
(62) *Ibid.*

accepté et utilisé. « *Illud qualiter diluatur...quod retractatis priorum de hac re opinionibus pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et prædestinationem Dei secundum præscientiam receperunt ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque præviderit, et sub ipso gratiæ adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione præscierit* » (63).

C'est donc, en somme, une réfutation de la deuxième hypothèse exposée plus haut, que Prosper sollicite d'Augustin. (64).

On n'aura pas été sans remarquer avec quelle précision et quelle compétence ce « simple laïque qui se piquait de théologie » (65) exposait à l'évêque d'Hippone, l'état de la question, et l'on peut se demander si les différentes écoles qui, de nos jours, traitent le même sujet, l'exposent beaucoup mieux. C'est que, dès cette époque lointaine, la question se trouvait mûrie. Ceux qui dans la suite ont cru y apporter des lumières, n'ont fait en réalité qu'avouer inconsciemment leur ignorance.

Du même coup, apparaît le prestige que revêtait l'enseignement d'Augustin. La solution qu'il allait donner aux difficultés de Prosper et à celles d'Hilaire, nous laisse présumer légitimement qu'au dernier mot de la question, l'intervention du saint Docteur opposerait le dernier mot de la réponse.

(63) *Ibid.*

(64) Dans sa « Théologie de St Paul » Première partie, note P : Deux Ecoles d'Exégèse, p. 345, le P. Prat S. J. rapporte ce dernier texte de Prosper à la suite d'une interprétation que nous estimons erronée. Le R. P. veut, en effet, que Prosper « pose admirablement la question » du non traditionnalisme de saint Augustin dont celui-ci « dans sa réponse, ne conteste pas le fait. » Mais nous venons de voir qu'il s'agit du contraire. Prosper demande humblement à Augustin de résoudre l'objection que font les Semi-Pélagiens en arguant d'une prétendue interprétation unanime de la tradition, selon laquelle les décrets prédestinants seraient subordonnés à la prescience des mérites. Prosper est donc « bien informé » mais dans un sens opposé à celui de l'information qu'on lui prête ici. Le texte a été mal choisi pour conférer à Saint Augustin la paternité d'une exégèse non-traditionnelle.

(65) Monceaux (Op. cit.)

CHAPITRE II

Essai de Synthèse de la doctrine de St Augustin sur la Prédestination

LE MYSTÈRE

Avant de tenter cet essai, puisque la prédestination comporte une large part de mystère, que Saint Augustin, nous l'avons vu, était loin de nier et même de réduire, il importe que nous apprenions, du saint Docteur lui-même, où se trouve, de façon précise, ce mystère. Cela importe, disons-nous, à deux titres principalement. Tout d'abord pour que soit sagement limité, le champ de nos investigations. Mais encore parce que l'exacte situation du mystère, opérée avec Saint Augustin lui-même, est une garantie de la fidèle interprétation de son enseignement, chaque doctrine sur la prédestination, déplaçant les points mystérieux de celle-ci, en fonction d'elle-même.

La part de mystère étant réservée, nous synthétiserons la pensée de Saint Augustin, relativement à la prédestination, en essayant d'en répartir les divers points entre les deux ordres d'intention et d'exécution, dont la considération, en dépit du caractère concret de son enseignement, n'était pas étrangère au saint Docteur.

I. — Le point précis du mystère de la Prédestination ne se trouve pas, selon Saint Augustin, dans la difficulté de concilier l'action divine et la liberté humaine.

Raison d'être de cette précision :

Ce n'est pas que les Semi-Pélagiens fissent consister le mystère dans la difficulté de cette conciliation. Ce n'est pas, davantage, que cette conciliation de l'action divine et humaine ne soit point mystérieuse. Toute rencontre de l'incréé et du créé, leur seule coexistence, posent un problème déconcertant. Mais les Semi-Péla-

giens, on l'a compris, supprimaient pratiquement tout mystère, dans la prédestination : celui de la conciliation des deux activités divine et humaine, par les faux dogmes de l'inefficacité de la grâce et de l'indépendance absolue de la liberté créée ; celui de l'élection divine, par le dogme de la prescience des mérites futurs ou futuribles. Ils savaient, du reste, les réintroduire l'un et l'autre pour les besoins de la cause et abuser d'eux pour infirmer d'avance toute explication.

Des systèmes plus récents, qui, eux, voient le mystère principalement dans la coopération de la grâce et de la liberté humaine, ont voulu prêter à Saint Augustin leurs tentatives d'explication ou tout au moins leurs arguments de non répugnance, mais ce dessein risquant de donner le change sur la vraie pensée d'Augustin, nous établissons que, dans les derniers écrits de sa vie, où le saint Docteur traite *ex professo* de la prédestination, la question de la conciliation des deux activités ne se pose pas en tant que mystère, suffisamment établie qu'elle est par la transcendance de l'action divine d'une part, et par la subordination de l'action humaine d'autre part.

II. — Transcendance de l'action divine.

Elle est hors de doute pour Saint Augustin et seul le bon plaisir de Dieu peut lui assigner un terme, même quand elle s'exerce sur le théâtre particulièrement délicat des cœurs humains : « *Sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam voluntatem* » (1).

L'action divine a pour objet la liberté humaine

Mais, dira-t-on, c'est là une action insuffisamment caractérisée et qui ne rencontre nécessairement pas l'exercice de la liberté humaine ? Qu'à cela ne tienne ! Augustin prend lui-même la peine d'en préciser le terme, la matière « *circa quam* » et celle-ci n'est autre que la volonté libre de l'homme. Après avoir rapporté de nombreux textes de l'Ecriture dans le même but, il conclut « *His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum quæ omnia commemorare nimis longum est, satis quantum existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque*

(1) *De correptione et gratia*, XIV, 45.

voluerit, sive ad bona pro sua misericordia sive ad mala pro meritis eorum » (2).

Il est encore plus formel lorsque, pour expliquer cette action transcendante, à laquelle de toute évidence, l'action libre de l'homme ne saurait faire échec, il en appelle à la puissance créatrice de Dieu s'exerçant dans le passé et dans le futur, dominant tous les temps et tous les lieux : « *Non est itaque dubitandum, voluntati Dei qui in cœlo et in terra, omnia quæcumque voluit fecit et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult : quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult,cum vult,facit* »(3). Comment la volonté de l'homme pourrait-elle gêner de quelque manière son action, la plus indépendante, puisque de cette volonté même il se joue, littéralement : «*Quod vult, cum vult, facit* ». Comment pourrait-elle résister effectivement à la volonté efficace de Dieu, s'il est vrai que Dieu est son Maître, beaucoup plus qu'elle n'est maîtresse d'elle-même « *Deus magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas* » (4).

Et Saint Augustin va plus loin encore, s'il se peut, lorsqu'il considère la façon de concilier ensemble le mérite de l'homme, fruit de sa liberté, avec le caractère gratuit de ce qui, cependant, le récompense : la vie éternelle. Le saint Docteur indique de quel côté chercher la solution : du côté de la souveraine efficacité de l'action divine. C'est d'elle que proviennent nos œuvres bonnes, du moins en tant que bonnes et fondant le mérite. Dieu, dit-il, nous « donne » de faire des œuvres bonnes, afin que les faisant, nous méritions la vie éternelle, qui est « donnée » au même titre que ces œuvres, bien qu'elle les récompense. La bonté de Dieu accomplit ce prodige de se manifester jusque dans la justice d'une récompense.

Elle est une opération intime, comparable à la production de l'être

Mais comment Dieu nous « donne-t-il » de faire des œuvres bonnes ? Est-ce par une invitation du dehors, une attirance, si l'on veut, invincible ? Est-ce en nous prêtant un concours plus ou moins indifférent ? Non. C'est par une action intime dont l'efficience est si profonde qu'elle est comparable à la création même de notre âme et de notre volonté

(2) *De gratia et libero arbitrio*, XXI, 42.
(3) *De correptione et gratia*, XIV, 45.
(4) *Ibid.*

libre. Ce sont là, les propres termes de Saint Augustin, commentant ce mot de Saint Paul, qu'il apporte comme argument « *Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus* » (*Ephes.* II, 10). Reprenant un peu plus haut la pensée de l'Apôtre, au verset 8, il écrit : « *Audi et intellige, non ex operibus dictum, (salvati estis per fidem) tanquam tuis ex te ipso existentibus, sed tanquam his in quibus te Deus finxit, id est formavit et creavit. Hoc enim ait « Ipsius sumus figmentum creati in Christo Jesu in operibus bonis », non illa creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua dicit Apostolus : « Si qua igitur in Christo nova creatura, vetera transierunt ; ecce facta sunt nova : omnia autem ex Deo* (IIª *Cor.* V, 17, 18). *Fingimur ergo, id est formamur et creamur in operibus bonis quæ non præparavimus nos, sed præparavit Deus ut in illis ambulemus* (5).

Certes, Saint Augustin veut écarter la confusion des deux ordres naturel et surnaturel « *Non illa creatione qua homines facti sumus* » que pourrait provoquer le même mot de « création » appliqué à chacun d'eux, mais cette précaution prise, il entend bien la préparation par Dieu de notre activité surnaturelle comme une action des plus profondes, à la manière de la création. Est-il possible d'exalter davantage l'action divine, au-dessus de l'action humaine ? Et si l'on songe que Saint Augustin, n'est aucunement, ici, préoccupé d'établir l'infaillibilité du résultat, mais seulement qu'il considère comment l'homme devient, sous l'action de Dieu, un bon ouvrier de son propre salut, bien méritant de la vie éternelle, quelle présomption en faveur de son enseignement !

Le principe d'une véritable prémotion physique

Il peut donc, en contractant une parole semblable de Saint Paul, formuler ce principe qui sonne, qu'on le veuille ou non, comme une formule de prémotion physique dans l'ordre surnaturel, où, (nous l'avons noté) il se place toujours : « *Ipsa bona opera ille in bonis operatur, de quo dictum est : Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate* » (6).

Le libre arbitre reste intact

Que devient cependant le libre arbitre ? C'est Augustin lui-même qui se pose la question, car il est le premier à se rendre compte, de tout ce qu'a d'absolu le principe qu'il vient d'énoncer. Loin de conclure au mys-

(5) *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 20.
(6) Ibid, IX, 21.

tère, et d'en chercher des convenances, il se contente d'affirmer que le libre arbitre reste intact. A preuve, l'Ecriture qui tient compte de lui : « *Non enim quia dixit : Deus est enim qui operatur in nobis velle et operari, pro bona voluntate, ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset : Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini* » (*Philipp.* II, 13). « *Quando enim jubetur ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium* » (7). Donner des préceptes, c'est reconnaître en même temps la liberté de les observer.

III. — Subordination de l'action humaine

Corrélativement à la transcendance de l'action divine, Saint Augustin enseigne la subordination de l'action humaine. Le même argument tiré des préceptes l'y invite : « *Hæc imperat Deus quæ fieri possunt : sed ipse dedit ut faciant, eis qui facere possunt et faciunt ; et eos qui non possunt, imperando admonet a se poscere ut possint* » (8). Par où l'on voit que cette subordination conditionne non seulement l'action, mais jusqu'aux possibilités de l'action : « *eos qui non possunt... ut possint* ». C'est donc une subordination radicale. Le « faire » et le « pouvoir faire » nous viennent de Dieu.

Elle n'implique pas de passivité

Ce qui, du reste, ne nous réduit pas à un rôle de passivité « Ideo hæ (i. e. credere et facta carnis *mortificare*) *et nobis præcipiuntur et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur quod et nos ea facimus et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit. Quid enim apertius quam ubi dicit, Ego faciam ut faciatis* (*Ezech.* XXXVI, 27) (9). Et cependant si « *Deus facit ut faciamus* », il s'agit d'une subordination essentielle. C'est un enchaînement de causalités « *per se* » dans lequel l'homme tient de Dieu toute sa raison d'agent libre. Saint Augustin se plaît à le répéter : *Apertissime Deus dicit eos bona esse facturos.* C'est donc bien l'action de l'homme qui s'exerce, « *Sed se faciente ut ea faciant : ait quippe inter cætera : Et faciam ut in justificationibus meis ambuletis et*

(8) *Operis imperfecti contra Julianum*, lib. III, chap. CXVI, *P. L.* XLV, col. 1297.
(9) *De prædest. sanct.* XI, 22.

judicia mea observetis et facietis. (*Ezech.* XXXVI, 27 [10]), mais en dépendance absolue de l'action divine.

Doctrine qui trouve toute son application dans la prédestination : « *Ideo utrumque verum est, et quia Deus præparat vasa in gloriam et quia ipsa se præparant. Ut enim faciat homo, Deus facit ; quia ut diligat homo, Deus prior diligit* [11]. Ineffable principe dont Saint Thomas étayera un jour son profond traité sur la Charité.

IV. — Le point précis du Mystère se trouve, selon SAINT AUGUSTIN, dans l'impossibilité pour l'homme, de trouver des raisons du choix divin.

Dans l'ordre d'intention

Saint Augustin y revient souvent. C'est à cette impossibilité qu'il accule ses contradicteurs. C'est d'elle qu'il s'autorise pour justifier ce que son enseignement a forcément d'incomplet. C'est elle qui lui garantit sa propre fidélité à la doctrine de Saint Paul, dont elle était le « leit motiv ». Et c'est pourquoi, sans doute, il l'a considérée à tant de points de vue. Il en parle en traitant du mystère selon l'ordre d'intention : « *Cur autem istum potius quam illum liberet, inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus.* (*Rom.* XI, 33). *Melius enim et hic audimus aut dicimus « O homo tu quis es qui respondeas Deo »* (*Rom.* IX, 20), *quam dicere audemus, quasi noverimus, quod occultum esse voluit, qui tamen aliquid injustum velle non potuit.* [12]. C'est pour lui comme un refrain qui ne lui coûte pas de répéter : « *Sed quare illos potiusquam illos ? Iterum atque iterum dicimus, nec nos piget, « O homo tu quis es qui respondeas Deo. Inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus ». Et hoc adjiciamus : « Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris »* (*Eccl.* III, 22 [13]). Chercher des raisons du choix divin n'est donc, à ses yeux, qu'orgueil et présomption.

Dans l'ordre d'exécution

Mais c'est surtout lorsqu'il se place dans l'ordre de la réalisation, que la considération de ce mystère lui est familière et, toujours, pour en faire ressortir la profondeur. Deux choses le mettent particulière-

(10) *Operis imperfecti contra Julianum*, lib. I, cap. CXXXIII, 27.
(11) *Ibid*, cap. CXXXIV, col. 1135.
(12) *De prædest. sanct.* VIII, 16.
(13) *De dono persev.* XII, 30.

ment en relief : la collation du don de persévérance et le sort inégal des petits enfants.

Qu'avons-nous à nous étonner, dit-il, de l'impénétrabilité des voies divines ? Il y a bien des choses, soit intimes comme la santé, le talent, soit extérieures comme la fortune, les honneurs, dont la répartition relève de Dieu seul. N'en parlons pas. Ne parlons pas davantage, pour le moment, du baptême des petits enfants, bien qu'on ne puisse nier — comme on le pourrait à propos de ce qui précède — qu'il fasse partie de l'économie du salut. Occupons-nous plutôt de ceux qui meurent dans l'impénitence finale : « *De his enim disserimus, qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum, deficiente bona voluntate moriuntur* » (14). Eh bien, ceux-ci posent déjà un mystère auquel il est impossible de répondre. Pourquoi, en effet, tandis qu'ils vivaient dans le bien, Dieu ne les a-t-il pas soustraits aux périls de l'existence, prévenant ainsi leur chute ? Il le pouvait, et Il savait qu'ils feraient le mal. La preuve, c'est que l'Ecriture nous affirme qu'il l'a fait pour certains : « *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus* » (*Sap.* IV, 11). *Cur ergo hoc tam magnum beneficium aliis dat, aliis non dat Deus, apud quem non est iniquitas, nec acceptio personarum et in cujus potestate est quamdiu quisque in hac vita maneat, quæ tentatio dicta est super terram* » (15). Même pensée ailleurs : « *Cur autem hic tenuerit casurum justum, quem priusquam caderet hinc posset auferre, justissima omnino, sed inscrutabilia sunt judicia ejus* » (16). Il ne reste à Augustin que d'avouer son ignorance : « *Hic si a me quæratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo* (17) et une ignorance *sui generis* en face du mystère, alors que tout semblait faire prévoir à la raison déconcertée le sens du choix divin « *quibus eam qua christiane viverent dilectionem dedit* ».

Mais, enseigne le saint Docteur, ce qui est plus déconcertant encore « *Sed etiam illud non minus mirum est et tamen verum, atque ita manifestum, ut nec ipsi inimici gratiæ Dei quomodo id negent valeant invenire* (18), c'est que Dieu écarte de son royaume

(14) *De correptione et gratia,* VIII, 19.
(15) *De corrept. et gratia,* VIII, 19.
(16) *De præd. sanct.* XIV, 26.
(17) *De corrept. et gratia,* VIII, 17.
(18) *Ibid,* 18.

les enfants de ses amis, c'est-à-dire des fidèles et des régénérés, en les laissant mourir sans le baptême, tandis qu'il y introduit, en les faisant venir entre les mains de chrétiens qui les baptisent, des enfants dans les parents sont proscrits. Et cependant, lui qui peut tout, pouvait, s'il l'avait voulu, procurer aux premiers la grâce de la régénération : « *Certe hic judicia Dei, quoniam justa et alta sunt, nec vituperari possunt, nec penetrari... ergo exclamemus « O altitudo sapientiæ et scientiæ Dei ! quam inscrutabilia sunt judicia ejus* (19).

Pourquoi même faire appel aux familles de fidèles et d'infidèles, et pourquoi à la diversité qu'on rencontre dans un seul et même foyer, puisque le mystère du choix divin se vérifie encore dans le cas de frères jumeaux ? « *Sed cur, inquit, non solum in parvulorum verum etiam in geminorum una atque eadem causa, tam diversum judicium* ? (20). Saint Augustin, ne trouve d'autre réponse que celle, au moins aussi mystérieuse, de la rétribution égale des ouvriers de la vigne évangélique, inégalement méritants. Une seule chose est sûre, l'absence de toute injustice : « *Ita quippe ejus* (*Domini*) *erga alios fuit largitas, ut erga alios nulla esset iniquitas* (21).

Ainsi, tout le long de la réalisation des divins décrets, tant lors de la vocation qu'à l'heure de la persévérance finale, chez les petits enfants comme chez les adultes, chez les impies comme chez les justes, c'est le mystère du choix divin, toujours grandissant : « *Ex duobus itaque parvulis, originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur ; et ex duobus ætate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen debet fidelibus esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse* (22). Et cependant, c'est la prédestination qui s'accomplit.

Après avoir si explicitement constaté et proclamé le mystère du choix divin, loin d'en chercher des raisons, on pourrait dire qu'Augustin prend plaisir à l'intensifier en quelque sorte. Admettons, dit-il, la nécessité de montrer les rigueurs de la justice de Dieu, pour qu'en éclate mieux la gratuité de sa grâce ; mais pour-

(19) *Ibid.*
(20) *De dono persev.* VIII, 17.
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid,* IX, 21.

quoi suis-je moi, plutôt qu'un autre, la victime de cette nécessité ? Impossible de répondre ! Car au mystère de sa juste colère, au mystère de sa grande miséricorde, s'ajoute le mystère de ses desseins : « *Sed si jam, inquit, hoc oportebat, ut damnatis non omnibus, quid omnibus deberetur ostenderet, atque ita gratius suam gratiam vasis misericordiæ commendaret ; cur in eadem causa me quam illum potius puniet, aut illum quam me potius liberabit ? Hoc non dico ; si quæris : quare ? quia fateor me non invenire quid dicam. Si et hoc quæris quare, quia in hac re, sicut justa est ira ejus, sicut magna est misericordia ejus, ita inscrutabilia judicia ejus* (23).

Augustin conserve le « sens du mystère »

Ce n'est donc pas Saint Augustin qui tentera une explication ou un déplacement du mystère. Ni en faisant appel à d'innombrables modalités dans la vocation qui s'adapteraient à chaque cas particulier : elles ne changent rien : « *Sed quare isti sic, illi aliter, atque alii aliter diversis et innumerabilibus modis vocentur ut reformentur, absit ut dicamus judicium luti esse debere sed figuli* (24). Encore moins en recourant à une prévision quelconque de mérites futurs ou futuribles « *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (*Rom.* IX, 16) *qui et parvulis quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus subvenit... et majoribus, etiam his quos prævidit, si apud eos facta essent suis miraculis credituros, quibus non vult subvenire non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed juste aliud judicavit* » (25), puisque cette prévision, quand elle a sa raison d'être, n'influe aucunement sur la liberté du choix divin : « *Quibus non vult subvenire non subvenit*, ni ne modifie la teneur des décrets prédestinants « *de quibus in sua prædestinatione... aliud judicavit* ».

Notons en passant, que le reproche que Molina adresse à Saint Augustin, d'avoir ignoré la solution commode qu'il aurait pu tirer de cette considération de la prescience, pour une lutte plus fructueuse contre les Pélagiens (26) est injustifié. Saint Augustin, bien authentiquement, s'est occupé de cette solution, mais pour la taxer

(23) *Ibid*, VIII, 18.
(24) *De corrept. et gratia*, V, 8.
(25) *De dono persev.* XI, 25.
(26) *Concordia*, qu. XXIII, art. IV et V, Disp. I, memb. VI, Paris, Lethielleux, 1876, p. 466.

d'absurdité et d'impuissance (27) : « *Nisi forte illi adhuc absurditati auscultabimus, qua dicitur nihil prodesse cuiquam mori antequam cadat, quia secundum eos actus judicabitur quos eum præscivit Deus acturum fuisse si viveret* » (28). Il est déraisonnable par conséquent d'essayer de déplacer le mystère.

Ce mystère ne heurte pas la raison

Mais il ne s'ensuit aucunement que le mystère heurte lui-même la raison, car il est le triomphe de la grâce et de la miséricorde divines : « *Hominibus dat quibus vult quoniam et si non det, justus est : et non dat quibus non vult, ut notas faciat divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ. Dando enim quibusdam quod non merentur, profecto gratuitam et per hoc veram suam gratiam esse voluit ; non omnibus dando, quid omnes merentur ostendit* » (29). La bonté et la justice s'y rencontrent : *miseretur bona tribuens, obdurat digna retribuens* » (30), mais en dernière analyse et tout compte fait, c'est un mystère de bonté : « *bona pro malis* », car, dit Saint Augustin : « *Reddet omnino Deus et mala pro malis, quoniam justus est ; et bona pro malis, quoniam bonus est ; et bona pro bonis quoniam bonus et justus est ; tantum modo mala pro bonis non reddet quoniam injustus non est. Reddet ergo mala pro malis : pœnam pro injustitia : et reddet bona pro malis ; gratiam pro injustitia ; et reddet bona pro bonis : gratiam pro gratia* » (31). *Gratiam pro injustitia !* le saint Docteur songe au péché originel, qui ajoutant encore aux droits absolus de Dieu, exalte à sa manière, ce mystère de grâce, sans que notre raison, instruite par la foi, puisse en être étonnée : « *Cur autem non omnibus detur (fides inchoata et perfecta) fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem sine dubitatione justissimam . ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur* » (32).

(27) Dans la lettre à Sixte, il feint même d'adresser à Saint Paul un reproche tout semblable à celui qu'insinue Molina, (loc. cit.) à son adresse : « *Quis istum acutissimum defuisse Apostolo non miretur* ». (Epist. CXCIV, 35).

(28) *De dono persev.* XIII, 32.

(29) *Ibid.* XII, 28.

(30) *De præd. sanct.* VIII, 13.

(31) *De gratia et libero arbitrio,* XXIII, 45.

(32) *De prædest. sanct.* VIII, 16.

V. — La seule considération du Mystère de la Prédestination ainsi précisé, fait conclure à la gratuité de celle-ci.

Gratuité de la vocation

D'abord à la gratuité de la vocation qui apparaît avec évidence dans le cas des petits enfants. Au prêtre Sixte, Saint Augustin l'avait fait remarquer à plaisir : « Pourquoi donc aucun de ces petits n'entrera-t-il au ciel, pour n'avoir pas reçu le baptême ? Est-ce parce qu'il a eu le malheur de se choisir des parents infidèles ou négligents : « *Numquidnam ipse sibi parentes infideles vel negligentes de quibus nasceretur, elegit ?* » Et si je parle de ces innombrables cas de morts inopinées, où l'on voit des enfants de chrétiens ravis avant le baptême, tandis que ceux de sacrilèges ennemis du Christ, venant, on ne sait comment, entre des mains chrétiennes, sont baptisés avant de mourir, que pourront bien me dire ceux qui soutiennent la nécessité de mérites antécédents, sous prétexte que Dieu ne fait pas acception de personnes ? Quels sont donc, dans ce cas, ces mérites antécédents ? « *Quid hic dicturi sunt, qui ut gratia dari possit nonnulla præcedere merita contendunt, ne sit personarum acceptor Deus ? Quæ tandem hic merita præcesserunt ?* (33). Les mérites des enfants ? Ils n'en ont pas, tirés qu'ils sont également de la masse de perdition : « *Utrisque est illa massa communis* » (34). Ceux des parents ? Mais il en serait donc tenu compte à rebours ? Et cependant la providence de Dieu, qui sait le nombre des cheveux de notre tête, qui n'est pas étrangère à la chute d'un passereau, que le hasard ne gêne pas, que l'injustice ne corrompt pas, ne s'intéresse-t-elle pas à tous les enfants de ceux qui sont ses fils, et même à nombre de ceux qui la rejettent avec impiété ? Voilà un enfant, fruit d'une sainte union, dont la venue a été salué avec allégresse : étouffé pendant le sommeil de sa mère ou de sa nourrice, il ne partagera pas la foi des siens. Cet autre, né d'un sacrilège, exposé sur la voie publique par l'affreuse honte de sa mère, recueilli par la piété des passants et baptisé par leurs soins, devient participant de l'éternel royaume ! Qu'on ose après cela me dire ou que Dieu, dans la distribution de sa grâce, fait acception de personnes, ou qu'il récompense des mérites antécé-

(33) *Epistola* CXCIX, 32.
(34) *Ibid.*

dents. « *Ista cogitent, ista considerent, hic audeant dicere Deum vel acceptorem in sua gratia personarum, vel remuneratorem præcedentium meritorum* » (35).

Gratuité du don de la persévérance finale

Le mystère du choix fait également conclure à la gratuité du don de persévérance, par laquelle Dieu réalise la prédestination des adultes : « *Sicut ergo (coguntur fateri, donum Dei esse ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum) cur autem aliis donetur, aliis non donetur ignorant : ita donum Dei esse in bono perseverantiam... fateantur nobiscum* » (36).

Reprenant cette double conclusion, Saint Augustin assure qu'on ne peut s'y dérober qu'en recourant à l'absurdité de la prescience des mérites futurs : « *Et tamen hoc dicere urgentur qui non fatentur gratiam Dei non secundum merita nostra dari. Qui autem nolunt dicere, unumquemque mortuorum secundum ea judicari, quæ Deus illum præscivit acturum fuisse si viveret, intuentes quam manifesta falsitate et quanta absurditate dicatur, non eis remanet cur dicant... gratiam Dei secundum merita nostra dari* » (37).

35) *Ibid.*
(36) *De corrept. et gratia,* VIII, 19.
(37) *De dono persev.* XIII, 32.

CHAPITRE III

L'ordre d'intention

I. — Malgré le caractère concret de son enseignement SAINT AUGUSTIN n'igore pas le double aspect qui constitut les deux ordres d'intention et d'exécution.

Le caractère concret de l'enseignement d'Augustin

Nous avons déjà fait allusion au caractère concret de l'enseignement d'Augustin. Moins que jamais, lorsqu'il traite de la prédestination, l'évêque d'Hippone n'a pas des allures de théoricien. Ce que justifient parfaitement du reste, les circonstances dans lesquelles il nous a livré sa doctrine. Mais du caractère concret de celle-ci devra tenir compte quiconque tente de la synthétiser, c'est-à-dire d'en dégager, en les coordonnant, les idées maîtresses. Car un enseignement concret ordonné ou ramené à la pratique, comme par exemple : la prédication ou la controverse, ne se soucie guère d'étaler des distinctions abstraites, des ordonnances logiques, des enchaînements purement rationnels. C'est pourquoi il ne faut pas nous étonner que Saint Augustin ait, nous ne disons pas confondu et employé l'un pour l'autre, mais mêlé ensemble et rarement séparé, en matière de prédestination, les deux ordres d'intention et d'exécution qu'il est aujourd'hui classique de considérer à part. Saint Augustin n'était-il pas orateur et controversiste né ? Ce n'est donc pas altérer sa pensée, mais seulement la coordonner, que d'y découvrir la considération du *double aspect de l'intention et de l'exécution,* qu'il faudrait peut-être, pour rester davantage dans la note concrète du saint Docteur, appeler *l'ordre de la promesse* et *l'ordre de la réalisation.*

Distinction des deux ordres

C'est la distinction de ces deux ordres qu'il apporte en explication lorsqu'il dit : « *Hæc enim omnia operatur in eis* (ordre d'exécution) *qui et elegit eos in Filio suo, ante constitutionem mundi, per electionem gratiæ* » (ordre d'intention) (1). Cette élection de

(1) *De corrept. et gratia,* VII, 13.

grâce, dans le Verbe, avant la création du monde, ne se comprend que dans l'ordre très réel certes, de l'intention, qui est aussi pour Augustin, l'ordre de la promesse « *Quoniam illa quæ de his promisit, etiam futura, jam fecit* (2), laquelle porte déjà en elle son accomplissement, comme l'ordre d'intention implique l'ordre d'exécution.

De cet ordre de la promesse, Saint Augustin nous dit encore que Dieu l'arrête en toute indépendance : « *Non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines* » (3) et qu'Il est seul à en assurer la réalisation : « *Et si faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit* » (4).

C'est encore l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution qu'il met en corrélation par le discernement ou l'élection gratuite, d'une part, et la vocation à la foi et la persévérance, d'autre part, « *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium et cum audiunt credunt, et in fide quæ per dilectionem operatur* (Gal. V, 6), *usque in finem perseverant* » (5), ou qu'il différencie, sous les noms de « *prédestination* » et de « *grâce* ». « *Inter gratiam porro et prædestinationem, hoc tantum interest quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero, jam ipsa donatio* » (6). Mais qu'on remarque bien quelle est la différence : l'une est la réalisation de l'autre : « *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero, jam ipsa donatio.* » Vraiment, Augustin n'a manqué que de notre terminologie. D'une façon plus complète encore, il oppose les deux ordres, en les distinguant, nettement cette fois : « *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prædestinatione in qua Deus sua futura præscivit : electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod prædestinavit implevit* » (7). A l'élection qui est, dans sa thèse de la prédestination gratuite, le premier acte de l'ordre d'intention, il oppose la vocation qui est le premier acte de l'ordre d'exécution ; à l'expres-

(2) *Ibid*, XII, 36.
(3) *De prædest. sanct.* X, 19.
(4) *Ibid.*
(5) *De corrept. et gratia*, VII, 13.
(6) *De prædest. sanct.* X, 19
(7) *Ibid*, XVII, 34.

sion « *ante mundi constitutionem* » qui fait ressortir l'extra-temporalité de l'ordre d'intention, il oppose l'expression « *de mundo* » qui place dans le temps l'ordre d'exécution ; enfin il souligne leur relation que nous appellerions « transcendantale », *qua Deus id quod prædestinavit implevit* », l'un ne se concevant pas sans l'autre.

II. — La Prescience divine hors de la Prédestination. Son objet.

Dès notre avant-propos, nous laissions apercevoir que l'originalité et le mérite de Saint Augustin consisteraient, entre autres choses, dans son heureuse façon de déterminer les rapports qui existent entre la prédestination et la prescience, rapports que saint Paul, au dire des meilleurs exégètes, avait laissés dans une certaine indétermination : « *Quos præscivit et prædestinavit*, etc ».. Considérant, avec l'évêque d'Hippone, la prédestination selon l'ordre d'intention, il nous faut examiner la pensée du saint Docteur sur cette prescience, avant que d'établir, avec lui, les rapports qu'elle a avec la prédestination.

Deux manifestations de la prescience divine

Pour saint Augustin, comme pour tout philosophe, la science étant un « habitus », spécifié par son objet, c'est la considération des divers objets qu'il assigne à la prescience divine qui nous permettra de caractériser celle-ci. Or il se trouve que dans ceux de ses ouvrages qui nous occupent, Augustin assigne à cette prescience deux objets différents, qui se diversifient comme suit : l'un est étranger à l'économie du salut, plus précisément à la prédestination, l'autre fait partie intégrante de l'une et de l'autre. Saint Augustin distingue donc deux manifestations de la prescience : la prescience divine hors de la prédestination, la prescience divine dans la prédestination.

Précisons, pour être complet, que cette distinction n'est pas exclusive. Ce n'est pas uniquement à propos de la prédestination, que le saint Evêque fait appel à la prescience divine. Même dans ceux de ses ouvrages qui nous occupent spécialement, il élargit, à l'occasion, le champ de celle-ci. Il nous dit, par exemple, qu'après avoir créé toutes choses dans le bien, Dieu sut d'avance que beau-

coup d'entre elles donneraient naissance au mal : « *Qui creavit omnia bona valde et mala ex bonis exoritura esse præscivit* » (8). C'est donc à tort que l'on ferait limiter par saint Augustin l'objet de la prescience divine.

La prescience divine en dehors de la prédestination

Cependant, lorsque le saint Docteur parle prédestination, il est, selon lui, une prescience qui porte sur les non-prédestinés : « *Ad occulta ergo Dei judicia revocate... illum baptizatum in hac vita relinqui quem præscivit Deus impium futurum...* » (9). Il s'agit du baptisé que Dieu laisse, selon de mystérieux desseins, vivre jusqu'à sa chute, en dépit de sa prescience qui l'avertissait de cette chute prochaine. (Ce serait un contre-sens que de faire saint Augustin expliquer par la prescience de la chute, la manière dont Dieu agit à l'égard de ce baptisé, (*Ad occulta Dei judicia revocate*), qui n'a pas reçu le don de persévérance).

C'est de cette même prescience que sont l'objet ceux qui, en dépit des apparences, n'ont pas été élus par Dieu d'une élection efficace : « *Et tamen quis neget eos electos, cum credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt ? Plane dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint, non ab illo qui eos novit non habere perseverantiam quæ ad beatam vitam perducit, scitque illos ita stare ut præscierit esse casuros* » (10). La connaissance que Dieu a de leur fidélité présente s'accorde avec celle qu'Il a déjà de leur infidélité à venir. Cette prescience est hors de la prédestination, parce que son objet, dans le cas présent, est hors de l'élection : *dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint.*

De ceux qui ne persévèrent pas, saint Augustin dit encore : « *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus... si autem perseverantiam non habent, id est, in eo quod cœperunt esse non manent, non vere appellantur quod appellantur et non sunt : apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt, id est, ex bonis mali* » (11). Dieu ne s'y trompe pas. Ne persévérant pas, ils ne sont pas élus ; c'est à tort que nous leur donne-

(8) *De corrept. et gratia,* X, 27.
(9) *De gratia et libero arbitrio,* XXIII, 45.
(10) *De corrept. et gratia,* VII, 16.
(11) *Ibid,* IX, 22.

rions définitivement ce titre. Dieu, dans sa prescience, « *cui notum est* », (au passif) ne les considère pas comme tels.

Nous pouvons donc caractériser ainsi cette sorte de prescience: elle porte sur ceux qui ne sont pas prédestinés. Ils ne sont pas prédestinés, parce qu'ils n'ont pas été l'objet d'une élection efficace, ce qui révèle leur non-persévérance. Mais de celle-ci, cette prescience n'est aucunement la cause, même indirectement, nous voulons dire. en réglant l'élection. Elle prend acte à l'avance, si l'on peut dire, de ce résultat négatif. Parce qu'elle n'influe pas sur la non persévérance et conséquemment sur la non prédestination parce qu'elle ne s'exerce pas, pour autant, « *voluntate conjuncta* » nous pourrions d'une certaine manière, et par un biais, la considérer comme l'un des cas de ce que nous appelons la science de simple intelligence. Il suffirait en tenant compte, toutefois, de la permission divine du péché, de ramener son objet, plus abstraitement, à celui-ci : la persévérance ou la prédestination possibles, en tant que possibles. Mais ce serait subtiliser inutilement la doctrine de saint Augustin, de tendance si concrète. Il suffit qu'on se persuade que la prescience dont nous parlons n'a aucune relation de *causalité* avec la prédestination, ni celle-ci aucune relation de dépendance avec cette prescience.

III. — La prescience divine dans la prédestination. Son objet.

Mais il est une autre sorte de prescience, dont l'objet et le rôle sont totalement différents. Celle-ci, à n'en pas douter, porte sur les prédestinés et opère leur prédestination. Elle s'exerce dans l'ordre d'intention et alors son objet, ce sont les élus, les « discernés », ceux qui sont les bénéficiaires du décret divin. « *Non enim sunt (qui perseveraturi non sunt) a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti, et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi* » (12) (où l'on remarque que saint Augustin ne sépare pas cette prescience de la prédestination : nous verrons plus loin l'étroitesse de leurs relations).

Son objet se retrouve dans l'ordre d'exécution : « *Hæc autem omnia, initium scilicet fidei et cetera usque in finem dona sua,*

(12) *De gratia et libero arbitrio*, VII, 16.

Deus largiturum se vocatis suis esse præscivit » (13). Ce qui revient à dire qu'elle porte sur toute la réalisation de la prédestination, de la vocation à la foi, jusqu'à la collation du don de persévérance. Comme nous avons ramené, dans une certaine mesure, la prescience divine hors de la prédestination, à la science de simple intelligence, sans exclure, bien entendu, la permission positive du péché, ainsi pouvons-nous ramener la prescience divine dans la prédestination, à la science dite par les théologiens « de vision », son objet étant la prédestination effective comme telle.

Autres précisions

Mais nous trouvons encore, dans saint Augustin, d'autres précisions sur cette prescience, bien que par voie de négation. Elle n'a aucun rapport avec le mérite des prédestinés : « *Neque enim propterea eos prosisit Abrahæ quia præscivit a se ipsis bonos futuros* » (14). Parce qu'elle est une prescience, une connaissance anticipée, son objet revêt, pour nous (15) le caractère du futur, mais il ne saurait s'agir que d'un futur absolu, le futur conditionné (16) étant pour elle comme n'étant pas. «... *Hæc est tota causa cur dictum est, a quocumque sit dictum : « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus. Dictum est enim secundum pericula hujus vitæ non secundum præscientiam Dei qui hoc præscivit quod futurum erat, non quod futurum non erat* ». (17). Pour expliquer ce texte de la Sagesse, que sous prétexte de non canonicité, on lui avait reproché d'alléguer, Augustin écarte la prescience divine entendue au sens semi-pélagien. La prescience divine, qui opère dans la prédestination a pour objet le futur absolu « *Quod futurum erat* », non le futur conditionné « *non quod futurum non erat* », ce que le saint Docteur concrétise par ces paroles : *id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus* (futur absolu) *ut tentationum subtraheretur incerto : non quod peccaturus esset qui mansurus in tentatione non esset* » (18), (futur conditionné).

C'est avec sévérité que Saint Augustin s'insurge contre la doctrine contraire qu'il juge absurde : « *An eo redituri sumus, ut*

(13) *De dono persev.* XXI, 56.
(14) *De corrept. et gratia,* XII, 36.
(15) car pour Dieu tout est présent.
(16) Nous entendons par futur conditionné le futur dont la condition ne se vérifie pas : le *futuribile.*
(17) *De prædest. sanct.* XIV, 26.
(18) *Ibid.*

adhuc disputemus quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis quæ præscivit eos Deus perpetraturos fuisse si viverent. » (*De dono persev.* IX, 12). Il ne refuse pas à Dieu, absolument parlant, la connaissance de tous les futurs, absolus ou conditionnés. Il écrit : « *Quæ præscivit* » et non « *quæ præsciret* ». Mais il s'oppose au nom du bon sens chrétien, ou seulement humain, à l'explication de la prédestination, par la prescience des futurs conditionnés « *Quod ita abhorret a sensibus christianis aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat* » (19).

A quoi bon, explique le zélé pasteur d'Hippone, à quoi bon la prédication laborieuse que l'on fait de l'Evangile, si, par sa prescience Dieu pouvait présumer, avant qu'il fut prêché, de la docilité ou de l'indocilité des hommes, à l'entendre ? Et comment expliquer la condamnation de Tyr et de Sidon, puisqu'il n'y avait chez elles aucune trace d'endurcissement et qu'elles se seraient converties, si elles avaient vu les miracles du Christ ?

C'est que Saint Augustin avait très bien vu la contradiction (à base d'antropomorphisme) qui se trouve dans le système pélagien. Elle consiste à vouloir que Dieu prédestinant, règle sa conduite sur des considérations purement conditionnelles et hypothétiques qui ne peuvent avoir aucun rapport avec sa prescience éternelle, en tant que celle-ci, pour qui tout est présent, concourt à la prédestination. Ce n'est là qu'un vain échappatoire, entaché d'une grossière erreur. « *Hoc ergo si non dicatur, de mortuorum scilicet operibus, quæ facturi fuerant si viverent, bonis aut malis, ac per hoc nullis et in ipsa Dei præscientia non futuris, quod cernitis quanto errore dicatur...* (20).

En examinant les rapports de la prescience et de la prédestination, nous achèverons de dégager la pensée du Saint Docteur sur cette prescience et son rôle dans l'économie du salut.

IV. — La Prédestination.

SAINT AUGUSTIN enseigne-t-il la Prédestination à la grâce seule ?

Raisons de l'ordre que nous avons suivi

Après avoir étudié, selon Saint Augustin, la prescience divine dans la prédestination, il nous faudrait, en rigueur de logique, et sans aucune crainte de fausser la pensée du saint Docteur, traiter de l'élection

(19) *Ibid.*
(20) *De dono persev.* XIII, 31.

divine, qui dans l'ordre d'intention, précède la prédestination proprement dite. Deux considérations nous dissuadent de le faire. La première, c'est l'importance qu'il y a, pour une exacte compréhension de la doctrine d'Augustin, de séparer, chez lui, le moins possible les deux notions de prescience et de prédestination : on ne tardera pas à s'en convaincre. La deuxième, c'est que la prédestination qui est postérieure à l'élection, est celle que les théologiens modernes appelleraient « *formaliter sumpta* ». Saint Augustin, lui, ne parle le plus souvent que de la prédestination « *materialiter sumpta* », dans laquelle il englobe facilement les deux ordres d'intention et d'exécution, ou par laquelle il lui arrive d'entendre seulement tel ou tel acte de chacun d'eux. Jusque dans les définitions qu'il nous donne de la prédestination, on retrouve cette absence de terminologie formelle. En veut-on un exemple ? « *Præscire reliquias quas secundum electionem gratiæ fuerat ipse facturus... hoc est prædestinavit ; prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus* » (21) où l'on voit qu'il définit la prédestination par la prescience. Mais d'après ce texte l'élection ne règle-t-elle pas la prédestination ? « *Secundum electionem gratiæ* » Elle la précède donc et Saint Augustin n'est pas en désaccord avec Saint Thomas qui, lui, enseignera formellement, la priorité, logique bien entendu, de l'élection sur la prédestination, tout comme dans l'acte humain, l'élection précède « l'*imperium* ».

Le terme de la prédestination : la grâce ou la gloire ?

Ainsi que nous l'avons fait pour la prescience, il nous faut apprendre du saint Docteur quel terme il assigne à la prédestination ? Tout mouvement se caractérise par son but, toute action par son objet. Les prédestinés dont il nous parle, le sont-ils à la grâce seule ou à la gloire ? On se rappelle l'état de la question. Les semi-pélagiens n'admettaient, ne pouvaient admettre, vu leur système, qu'une prédestination à la grâce, et encore à la grâce entendue à leur façon, c'est-à-dire, que seule la liberté rend efficace. Saint Augustin les réfute, sur ce point, avec une énergie particulière sachant bien que c'est là, à la fois, le centre et le résumé de leur erreur. Sans le don de persévérance qui, d'après lui, (nous le verrons plus loin), réalise la prédestination, CELLE-CI N'EXISTE PAS en dépit de toutes les grâces reçues : « *Qui vero perseveraturi non*

(21) *De dono persev.* XVIII, 47.

sunt, ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitæ hujus finis inveniat, procul dubio, nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt » (22). Ceux qui ont reçu ces grâces mais ne persévéreront pas ne sont pas au nombre des prédestinés. C'est une idée familière à Saint Augustin : « *Qui autem cadunt et pereunt, in prædestinatorum numero non fuerunt* ». (*ibid*, XII, 36). Qu'importe qu'on les appelle « enfants de Dieu ». La prescience divine, ne leur donne pas ce nom : « *Isti cum pie vivunt, dicuntur filii Dei, sed quoniam victuri sunt impie et in eadem impietate morituri, non eos dicit filios Dei præscientia Dei* » (23). Et si les *vrais* enfants de Dieu sont les *prédestinés*, et ceux qui seront ses enfants *toujours*, il ne faut pas, selon Saint Augustin, parler davantage de prédestination *à la foi seule* : « *Non erant ex numero filiorum et quando erant in fide filiorum quoniam qui vere filii sunt, præsciti et prædestinati sunt conformes imaginis filii ejus et secundum propositum vocati sunt ut electi essent* » (24).

La pensée du saint Evêque ne fait aucun doute. En reprenant le texte de l'Epitre aux Romains, pour en étayer sa doctrine, il nous montre comment il entendait ce texte. Le nombre des vrais enfants de Dieu, est arrêté de toute éternité, et ce sont ces enfants de Dieu, en nombre déterminé, qui sont l'objet, au même titre, de la prescience, de la prédestination, de la vocation efficace (ou selon le décret) de l'élection divines. Ainsi précise-t-il le « *Quos præscivit* » de Saint Paul. Ceux qui ne sont pas compris dans ce nombre, fussent-ils appelés à la foi seule, ne sont ni élus, ni appelés efficacement, ni prédestinés, ni *præsciti* de cette prescience qui s'exerce *dans et pour* la prédestination. Si l'on peut donc parler de vocation à la foi, à la grâce seules, on ne peut pour autant, trouver dans Saint Augustin, aucune trace de prédestination à la grâce ou à la foi seules (25). Il est certain que pour lui, être prédestiné à la grâce seulement et non à la gloire, c'est ne pas être prédestiné.

Certes, la prédestination et la grâce ont d'étroits rapports,

(22) *De corrept. et gratia*, VII, 16.

(23) *Ibid*, IX, 20.

(24) *Ibid*. — Voici un texte « *ut electi essent* » où Saint Augustin semble placer l'élection après la prédestination et la considérer comme la résultante de celle-ci. C'est qu'il a en vu l'ordre d'exécution « *Quoniam qui vere filii sunt* ». Dans cet ordre l'élection suit la prédestination totale et résulte d'elle. Nous parlons en ce même sens des damnés et des « élus ».

(25) Nous ne souscrivons en aucune manière à l'interprétation donnée sur ce point par *Portalié*, D. T. C. : St-Augustin, col. 2403.

puisqu'elles sont entre elles comme la cause et l'effet, celle-là préparant celle-ci « *Prædestinatio Dei quæ in bono est gratiæ est... præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus* » (26), mais on ne saurait tirer de ce texte un argument en faveur de la prédestination à la grâce. Saint Augustin, en effet, répond à ceux qui lui objectaient sa propre affirmation : « *Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit et dignum non fuisse cui defuit* ». Si l'on cherche, dit-il, la source de cette dignité, de ce mérite, beaucoup la trouvent dans la volonté humaine. Nous la voyons, quant à nous, dans la grâce ou la prédestination divine : « *non desunt qui dicant, voluntate humana : nos autem dicimus gratia vel prædestinatione divina* » (27).Et il s'applique à distinguer l'une de l'autre, la grâce de la prédestination : « *Inter gratiam porro et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero jam ipsa donatio* (28). De sorte que le saint Docteur ne met en connexion la grâce et la prédestination que pour expliquer la gratuité du salut, qui résulte, indifféremment de l'une ou de l'autre, « *gratia vel prædestinatione divina* ». Mais le salut est inconcevable sans la gloire et c'est par rapport à la gloire, comme nous allons le montrer plus explicitement, que selon Saint Augustin, se définit la prédestination.

V. — La Prédestination à la gloire

St Augustin l'enseigne formellement

Il est à noter que l'évêque d'Hippone ne concevait même pas qu'un autre terme que la gloire put être assigné à la prédestination. Sans doute, n'avait-il pas à son usage, comme telle de nos écoles modernes, la formule consacrée de « *prædestinatio ad gloriam* », mais, sans que celle-là même lui fût inconnue, celles qu'il employait sont rigoureusement équivalentes. Nous avons vu comment il attaquait la prédestination à la grâce seule, des semi-pélagiens. A-t-on remarqué que sa tactique n'était pas de leur opposer la prédestination à la gloire, mais simplement la vraie notion de la prédestination ou de sa réalisation par le don de persévérance ? C'est que, pour Saint Augustin, la prédestination est nécessairement à la gloire ou elle n'est pas. Attaché, comme il l'était, à défendre la gratuité des dons divins, comment aurait-il pu songer à les

(26) *De præd. sanct.* X, 19.
(27) *Ibid.*
(28) *Ibid.*

restreindre ? Du reste, Prosper, lui écrivant pour demander des explications sur d'autres points, parlait de la prédestination à la gloire, comme allant de soi... « *patefacias... quemadmodum per hanc prædicationem propositi Dei, quo fideles fiunt qui prædordinati sunt ad vitam æternam...* » (29). On ne saurait entendre cette « *vita æterna* » de la grâce seule, sous quelque prétexte que ce soit, puisque ce qui est, ici, en question, c'est l'infaillibilité de la prédestination. Ceux que le décret divin rend fidèles, ce sont les persévérants : « *Quo fideles fiunt* » et la persévérance, c'est la gloire assurée. De plus, la prédication de la prédestination à la grâce seule, nous le savons, ne faisait aucune difficulté pour les semi-Pélagiens.

Les prédestinés, pour Saint Augustin, sont les élus dont aucun ne périt : « *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt* », mais ceux-là seuls sont élus, qui sont l'objet d'une vocation efficace : « *Quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt... non enim sic sunt vocati ut non essent electi, propter quod dictum est : Multi enim vocati, pauci vero electi* (*Matth.* XX, 16) (30). Le terme de la prédestination est donc, comme celui de la « *vocatio secundum propositum* », le ciel ou la gloire, ou la vie éternelle (*ex istis nullus perit*).

C'est la même doctrine qui se dégage de la prédestination du Christ : « *Et illum ergo et nos prædestinavit quia et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut ejus corpus essemus...* » (31). Mais le Christ, comme homme, est prédestiné premièrement, à la filiation divine naturelle et, secondement à la gloire, et s'il est notre tête comme nous sommes son corps, comment concevoir que le terme de notre prédestination soit différent du terme de la sienne ?

Saint Augustin nous parle plus expressément encore de la prédestination à la gloire, en niant, ou équivalemment, la prédestination à la grâce, que d'aucuns pourraient voir dans une fidélité passagère : « *Si qui autem obediunt, sed in regnum ejus et gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt* » (32).

La prédestination, selon lui, est inséparable du don de persévérance que Dieu n'accorde qu'à ceux de ses enfants qui sont

(29) *Epistola* CCXXV, 8.
(30) *De corrept. et gratia,* VII, 13
(31) *De dono persev.* XXIV, 67
(32) *Ibid.* XXII, 58.

prédestinés : « *Nec nos moveat quod filiis suis quibusdam Deus non dat istam perseverantiam. Absit enim ut ita esset si de illis prædestinatis essent et secundum propositum vocatis qui vere sunt filii promissionis* » (33). Mais la persévérance n'est-elle pas le seuil de la gloire ? Et si la persévérance réalise la prédestination, comme nous le verrons plus loin, il ne peut donc s'agir que de prédestination à la gloire, comme saint Augustin, le confirme dans le *De dono perseverantiæ* : « *Usque in finem perseverantiam non nisi ab eo donari qui nos prædestinavit in regnum suum et gloriam* (34).

De cette même prédestination, la réalisation diffère dans le cas du premier homme et dans celui de ses descendants, mais son terme ne varie pas : « *Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale u teis perseverantia ipsa donetur* » (35). C'est toujours la gloire, le royaume de Dieu.

Du reste, la gloire est le terme par lequel se définit la prédestination, parce qu'elle est déjà celui de l'élection : « *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo* » (36). Résumant sa doctrine de la prédestination, Augustin peut donc écrire : « *Hi ergo Christo intelliguntur dari qui ordinati sunt in vitam æternam. Ipsi sunt illi prædestinati et secundum propositum vocati quorum nullus perit. Ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus et ideo Christo datur, ut non pereat, sed habeat vitam æternam* » (37). Ainsi, ceux que le Père a donnés au Christ, qui sont persévérants, dont aucun n'est perdu sont également ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle. Mais ceux-ci sont proprement les prédestinés « *Ipsi sunt illi prædestinati* ».

N'avions-nous pas raison de dire que Saint Augustin ne conçoit la prédestination que par rapport à la gloire et aux grâces qui y font parvenir ? Dans l'ordre d'exécution, la gloire est le terme. Dans l'ordre d'intention la prédestination à la gloire est le point de départ, la norme du salut tout entier, à procurer par la régéné-

(33) *De corrept. et gratia*, IX, 20.
(34) *De dono persev.*, XXXI, 55.
(35) *De corrept. et gratia*, XII, 34.
(36) *Ibid*, VII, 14.
(37) *Ibid*, IX, 21.

ration, la vie sainte et la persévérance : « *Quos dicimus inimicos ejus vel parvulos filios inimicorum ejus, quoscumque eorum sic regeneratus est ut in ea fide quæ per dilectionem operatur hanc vitam finiant, jam antequam hoc fiat, in illa prædestinatione sunt filii ejus et dati sunt Christo filio ejus, ut non pereant sed habeant vitam æternam* (38).

VI. — Le nombre des prédestinés.

Ce nombre est déterminé

La détermination du nombre des prédestinés est le corollaire obligé de la doctrine de la prédestination à la gloire et de toute réfutation de la prédestination à la grâce seule. Augustin le savait bien, qui précisait ainsi sa pensée : « *Hæc de his loquor qui prædestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis* » (39). C'est que ce nombre, arrêté par le décret divin, réalisé par la « *vocatio secundum propositum* » ne dépend aucunement dans la doctrine de la prédestination à la gloire, de la liberté humaine rendant efficace ou stérilisant à son gré la grâce. Il n'est pas, en un mot, réglé par le mérite. Aussi toute présomption, sur ce point, est-elle intolérable : « *Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivetur in numero prædestinorum se esse præsumat ?* » (40).

Nous avons déjà vu la seule précision que Saint Augustin estimait pouvoir donner du nombre des élus : ceux-là seuls sont glorifiés, à l'exclusion de tous autres, qui sont l'objet de la prédestination, de la « *vocatio secundum propositum* », de la justification « *Quos enim prædestinavit ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum : non ergo alios, sed quos prædestinavit, ipsos et vocavit ; nec alios sed quos ita vocavit, ipsos et justificavit ; nec alios sed quos prædestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit ; illo utique fine qui non habet finem* » (41). Saint Augustin ne parle pas, dans ce texte, de la prescience. C'est que répétons-le, elle n'est pas pour lui la règle extérieure de la prédestination : ce ne sont pas ceux qu'il a prévus devoir bien user de sa grâce que Dieu conduira au ciel ; c'est sa grâce et le don de per-

(38) *Ibid.*
(39) *Ibid.*, XIII, 39.
(40) *Ibid.*
(41) *Ibid.* XVII, 34.

sévérance qui, dans l'ordre d'exécution, déterminent le nombre des prédestinés à la gloire : « *Numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno prædestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseverantia, illuc integer perducetur, et illic integerrimus, jam sine fine beatissimus servabitur, adhærente sibi misericordia salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum præliantur, sive cum coronantur* » (42).

VII. — Les réprouvés.

Les réprouvés seront en conséquence, ceux qui ne sont pas de ce nombre : « *Hi ergo qui non pertinent ad istum certissimum et felicissimum numerum... pro meritis justissime judicantur* » (43) Leur sort n'a rien que de très juste ; soit qu'ils portent la peine du péché originel que le baptême n'a pas effacé, soit qu'ils se soient librement rendus coupables de nouvelles fautes, ils sont tous mauvais et selon la diversité de leur malice, dignes de châtiments divers : « *omnes mali et pro ipsa diversitate, diversis suppliciis judicandi* » (44). Ils ont pu recevoir la grâce de Dieu, mais ce n'a été que passagèrement, et ils n'ont point persévéré : « *Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant* » (45). Ayant abandonné Dieu, ils en sont abandonnés, à leur tour, « *deserunt et deseruntur* », pour retomber au triste pouvoir de leur libre arbitre : « *Dimissi enim sunt libero arbitrio* » (46).

Mais qui oserait dire que, n'ayant pas été positivement prédestinés et le nombre des élus étant irrévocablement fixé, ceux qui ne sont pas du nombre des élus sont positivement réprouvés ? Il faudait pour cela que l'homme pèche d'une nécessité de nature et que l'alternative de faire le mal soit pour lui comme un devoir, dès que la grâce vient à lui manquer par laquelle il faisait le bien. Augustin n'admet pas un pareil langage : « *Si hoc debet quisque quod accepit, et sic factus est homo ut necessario peccet, hoc debet ut peccat. Cum ergo peccat, quod debet, facit : quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet* » (47). Il assure, au contraire, que les rigueurs divines sont légitimées par les démé-

(42) *De correptione et gratia*, XIII, 40.
(43) *Ibid.* XIII, 42.
(44) *Ibid.*
(45) *Ibid.*
(46) *Ibid.*
(47) *De libero arbitrio*, XVI, 46 ; *I Retract.* IX, 3.

rites qu'elles punissent : « *Quando legitis in litteris veritatis, a Deo seduci homines aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare præcessisse mala merita eorum, ut juste ista paterentur : ne incurratis in illud proverbium Salomonis. Insipientia viri violat vias ejus, Deum autem causatur in corde suo* » (Prov. XIX, 3.) (48).

VIII. — Les rapports de la prescience et de la prédestination.

Nous avons vu comment Saint Augustin entendait la prescience divine dans la prédestination et quel terme il assignait à la prédestination même. Il sera du plus haut intérêt d'examiner quelles sont, pour lui, les relations qui existent entre ces deux actions de Dieu dans l'économie du salut. C'est, en effet, sur la nature de ces relations que se sont divisés, au cours des siècles, les interprètes de Saint Paul, exégètes et théologiens. On se rappelle les trois hypothèses avancées par Prosper : a) La prescience est-elle réglée par le décret divin, de telle sorte que l'objet de celui-ci soit l'objet de celle-là ?

b) Le décret est-il réglé par la prescience (du moins dans le cas des adultes ?)

c) Tant chez les petits enfants que chez les adultes, la prescience est-elle, logiquement s'entend, postérieure au décret ?

La réponse d'Augustin sera en faveur de la première hypothèse.

St Augustin ne sépare pas la prescience de la prédestination

Le saint Docteur, en effet, ne sépare pas l'une de l'aure la prescence et la prédestination, mais au contraire les explique l'une par l'autre : « *Viam impiorum non novit Dominus quia sinistra est : sicut dicturus est etiam illis ad sinistram constitutis :* « *non novi vos* » (49). *Quid est autem quod ille non novit qui utique novit omnia, sive bona hominum, sive mala ? Sed quid est, non vos novi, nisi tales vos ego non feci ? Quemadmodum illud. quod dictum est de ipso Domino Jesu Christo qui* « *non noverat peccatum* » (II, Cor. V. 21). *Quid est ? non noverat* » *nisi quia non fecerat* » (50). Ce que Dieu fait, c'est cela même qu'il connaît.

(48) *De gratia et libero arbitrio,* XXI, 42.
(49) *Matth.* (XXV, 12 - *Luc* XIII, 27).
(50) *Epistola* CCXV, 6.

Mais, dira-t-on, ni cette action, ni cette science divines, ne sont en rapport avec la prédestination ? Ecoutons Saint Augustin lui-même : *Ac per hoc quod dictum est, « vias quæ a dextris sunt, novit Dominus* (Prov. IV, 26, 27), *quomodo intelligendum est, nisi quia ipse fecit vias dextras id est, vias justorum, quæ sunt utique opera bona quæ præparavit Dominus, sicut dixit Apostolus, ut in illis ambulemus* (Eph. II, 10) (51). Il entend donc bien parler prédestination. Ce dernier texte de Saint Paul, lui est des plus familiers quand il traite ce sujet.

Ainsi pour l'évêque d'Hippone, connaître les voies des justes, c'est les préparer. La prescience qui est en question est donc une prescience active, opérante. Qu'on se souvienne du caractère transcendant de l'opération divine dans la prédestination, et l'on pourra déjà présumer du rôle de cette prescience.

Ce n'est pas de cette manière que Dieu connaît les voies des impies, qu'il connaît cependant « *Qui utique novit omnia, sive bona hominum, sive mala* ». Il les connaît de cette autre prescience que nous avons vue étrangère à la prédestination et dont l'objet n'est autre que les non-prédestinés, leur perversité ou tout au moins leur non-persévérance : « *Vias autem sinistras perversas, id est vias impiorum non utique novit, quia non eas ipse fecit homini, sed homo sibi, propter quod dicit : Odivi autem ego perversas vias malorum, ipsæ sunt a sinistris* (52).

Saint Augustin est si peu éloigné de séparer la prescience de la prédestination, qu'il affirme que celle-là n'existe que par celle-ci : « *Hæc inquam Dei dona, si nulla est prædestinatio quam defendimus, non præsciuntur a Deo* » (53). Elles se rencontrent dans un même objet : « *Hæc igitur... ita Deus vocatis suis daturum se esse præscivit, ut in ipsa prædestinatione jam dederit* (54). L'objet de la prescience, c'est le don futur de Dieu : *Deus daturus* ; celui de la prédestination, c'est le don de Dieu s'accomplissant « *in ipsa prædestinatione jam dederit* ».

La prédestination exige la prescience

Mais, si la prescience qui nous intéresse ne peut être séparée de la prédestination, celle-ci ne peut même pas exister sans cette prescience. Expliquant St Paul, Saint Augustin nous dit : « ... *Quod autem sequitur : « Quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus* »

(51) *Ibid.*
(52) *Ibid.*
(53) *De dono persev.* XVII, 47.
(54) *Ibid.* XXIII, 65.

prædestinatio est, quæ sine præscientia non potest esse »(55).En quel sens· cependant, Augustin veut-il que la prescience accompagne la prédestination ? Comme une règle extérieure, comme une condition de la position par Dieu de son acte prédestinant ? Aucunement. La prescience dont il s'agit n'a pas d'objet hors de Dieu. Parler de prescience des mérites serait un contresens : « *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus* » (56). Ce sont les choses que Dieu fera qui sont l'objet de cette prescience, laquelle s'exerce en raison de la prédestination : « *Prædestinatione præscivit.* » Cet ablatif est plein de sens. Car une autre prescience peut s'exercer en dehors de la prédestination (et nous en revenons toujours à la distinction des deux sortes de prescience donnée plus haut) « *Potest autem esse sine prædestinatione præscientia* » (57). Mais comme son objet est tout autre ! « *Præscire potens est (Deus) etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata...* » (58).

La prescience implique la prédestination

Saint Augustin, est à ce point convaincu de l'étroitesse des relations entre la prescience et la prédestination que, pour lui, celle-là implique celle-ci : « *Nec ulla futura dona et quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire potuisse ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat* (59). Dieu ne peut pas ne pas connaître à l'avance ses propres dons et ceux qui en seront les bénéficiaires : du même coup, ceux-ci sont prédestinés (d'où le caractère actif de la prescience divine). Et c'est pourquoi Saint Augustin va jusqu'à définir la prédestination par la prescience : « *Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus* » (60), jusqu'à vouloir qu'un même nom puisse leur convenir : celui de prescience : « *Unde aliquando eadem prædestinatio significatur etiam nomine præscientiæ, sicut ait Apostolus : Non repulit Deus plebem suam quam præscivit* » (Rom. XI, 2). *Hic quod ait « præscivit » non recte intelligitur, nisi prædestinavit* » (61). Enfin, dès là qu'il s'agit de vocation des élus, c'est-à-dire de vocation efficace à la gloire, qui empêche que l'on entende, sous le nom de prescience employé par les commentateurs de la parole divine, la même

(55) *De prædest. sanct.* X, 19.
(56) *Ibid.*
(57) *Ibid.*
(58) *Ibid.*
(59) *De dono persev.* XVII, 43.
(60) *Ibid.* XVIII, 47.
(61) *Ibid.*

prédestination ? « *Quid ergo nos prohibet quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præscientiam, et agitur de vocatione electorum, eamdem prædestinationem intelligere* (62).

Par où l'on voit que, pour Saint Augustin, la prescience divine est l'action par excellence de Dieu prédestinant : C'est qu'elle implique à la fois dans son objet et l'objet de la prédestination : le don divin, soit dans sa préparation (ordre d'intention ou de la promesse), soit dans son accomplissement (ordre d'exécution ou de réalisation), et l'objet de l'élection : les bénéficiaires de ce don : tant dans l'ordre d'intention : les « *discreti* », que dans l'ordre d'exécution : les « *vocati secundum propositum* » et les persévérants.

Et quoi d'étonnant que la façon de comprendre la prescience divine soit pour lui le critère de l'orthodoxie de toute doctrine sur la prédestination ! « *Porro si hæc ita noverunt Deum dare, ut non ignorarent eum daturum se esse præscisse, et quibus daturus esset non potuisse nescire, procul dubio noverant prædestinationem quam per Apostolos prædicatam... defendimus* » (63).

Comme nous sommes loin de la conception semi-pélagienne de la prescience divine, et de toute autre conception donnant à cette prescience un objet extérieur à Dieu (que ce soient les mérites de l'homme ou l'exercice indépendant de sa liberté) et pour autant un caractère passif. Mais comme il importe aussi pour saisir la vraie pensée d'Augustin, de distinguer avec lui ces deux manifestations si différentes de la prescience de Dieu, selon qu'elle s'exerce dans et par la prédestination ou totalement en dehors de celle-ci et sans aucune influence sur son résultat.

IX. — L'élection divine ou le discernement « ab æterno »

Sa place dans la prédestination «adæquate sumpta »

Pour justifier l'ordre que nous suivons dans l'étude des actes divins qui intègrent la prédestination, nous avons dit que Saint Augustin ne traitait guère de celle-ci que dans son acception globale. Son enseignement est trop concret, trop dégagé de tout système pour que les notions qu'il nous livre aient ce caractère formel qui suggère et favorise leur agencement logique dans un essai de

(62) *Ibid.* XIX, 48.
(63) *Ibid.* XX, 50.

synthèse. Nous avons, à bon droit, distingué dans sa doctrine de la prédestination les deux ordres d'intention et d'exécution, mais le mélange qu'il en fait d'une manière habituelle rend sa pensée moins immédiatement évidente. Nous allons le constater plus particulièrement à propos de l'élection divine. C'est surtout d'établir sa gratuité qu'Augustin était préoccupé. La doctrine semi-pélagienne l'y invitait. Mais quelle place assigner à l'élection divine dans l'économie de la prédestination ? C'est une question qu'il ne s'est point posée délibérément.

A première vue, il semblerait que lélection suit la prédestination

Distinguant la vocation efficace de la vocation non efficace, il assure que l'élection est l'effet de la première : « *Quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt... non enim sic sunt vocati ut non essent electi* » (64). L'ordre d'exécution dans lequel le saint Docteur se place ici justifie cette postériorité de l'élection. Dans le même sens, il dit : « *Electi sunt de mundo, ea vocatione qua Deus id quod prædestinavit implevit* » (65). L'ordre d'exécution n'est pas douteux, puisque l'élection est donnée, ici, comme le résultat de la vocation par laquelle se réalise la prédestination « *Qua Deus id quod prædestinavit implevit* ».

Cependant, comment Saint Augustin parle-t-il de l'élection dans l'ordre d'intention ? Notons d'abord qu'il emploie le mot « *electi* » pour les deux ordres d'intention et d'exécution, indifféremment, mais que le mot « *discreti* » s'entend toujours de l'ordre d'intention.

Dans ce dernier ordre, il explique ainsi l'élection : « *Electi sunt ante mundi constitutionem ea prædestinatione in qua Deus sua futura facta præscivit* » (66). Elle est le résultat de la prédestination. Mais de quelle prédestination s'agit-il ? De la prédestination formelle « *præcisive sumpta* », *en un mot de* « *l'imperium divinum* » ? Evidemment non, puisque l'élection résulte aussi de la prescience : « *In qua Deus sua futura facta præscivit* ». Ce que Saint Augustin exprime ailleurs, plus clairement encore, en parlant de ceux qui ne persévèrent pas : « *Non enim sunt a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti, et ideo nec*

(64) *De correptione et gratia,* VII, 13.
(65) *De prædestinatione sanctorum,* XVII, 34.
(66) *De prædest. sanct.* XVII, 34.

secundum propositum vocati ac per hoc nec electi » (67). Bien plus, le saint évêque assure que l'élection est impossible sans la prédestination dont elle est l'effet : « *Elegit Deus in Christo, ante constitutionem mundi, membra ejus et quomodo eligeret eos qui nondum erant, nisi prædestinando. Elegit ergo prædestinans nos* » (68). L'emploi du gérondif « *prædestinando* » qui indique, plus qu'une concomitance, une causalité, ne laisse aucun doute sur la pensée d'Augustin. Le discernement ou l'élection sont donc pour lui l'œuvre de la prescience et de la prédestination, celle-ci comprenant, du reste, tous les actes divins de l'ordre d'intention.

En réalité l'élection précède la prédestination

Qu'on ne se hâte cependant pas de conclure à la postériorité *formelle*, dans la doctrine augustinienne de la prédestination, de cet acte par lequel Dieu choisit, dans la masse de perdition, ses vases de gloire, selon l'expression de saint Paul.

Augustin, nous l'avons dit, parle surtout de l'élection pour en défendre la gratuité contre les semi-pélagiens. Dans le système de ces derniers, l'élection était liée à la prescience entendue à leur manière et réglée par elle. « *Præsciebat ergo (Deus), ait Pelagius, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium* (conception semi-pélagienne de la prescience) *et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua præscientia qua tales futuros esse præscivit, elegit* » (69). Pour Pélage, donc, l'élection suivait la prescience, mais une prescience dont l'objet était extérieur à Dieu et s'imposait à Lui, en quelque sorte. De plus, cet objet était futur, même pour Dieu, (nous avons relevé plus haut cette contradiction) et Pélage pensait ainsi résoudre l'antinomie signalée par Saint Augustin «*Quomodo eligeret eos qui nondum erant* ».« *Elegit ergo, inquit (Pelagius), antequam essent, prædestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque præscivit* » (70). Mais ce n'est là qu'une solution vaine. Le saint évêque rapporte avec plaisir ces paroles de l'hérétique, qui sont la condamnation même de sa doctrine : « *Utique Ipse non fecit nec se facturum, sed illos futuros esse prævidit* » (71). Ainsi Dieu ne serait pour rien dans la vie de ses saints et il ne

(67) *De gratia et libero arbitrio*, VII, 16.
(68) *De prædest. sanct*, XVIII, 35.
(69) *Ibid.* 36.
(70) *Ibid.*
(71) *Ibid.*

préverrait pas devoir jamais y être pour quelque chose. Il ne lui resterait qu'à constater leur sainteté présente ou à venir, à les élire en conséquence, à les prédestiner, en leur donnant sans crainte des grâces, dont Il est assuré par sa prescience qu'ils n'abuseront pas.

Quelle impiété cependant de faire que Dieu ne soit plus qu'un spectateur passif de l'œuvre du salut ! Aussi est-ce pour en faire justice que Saint Augustin rend à Dieu toute initiative, qu'il enseigne, comme nous l'avons vu, une prescience active et opérante et qu'à l'élection imposée à Dieu du dehors dans la théorie semi-pélagienne, il oppose une élection, terme et résumé de toute l'action divine prédestinante : « *Elegit prædestinando* ».

Conclure de là que, pour le saint Docteur, l'élection suit la prédestination dans son acceptation formelle, c'est au moins solliciter sa pensée, sinon la fausser. Qu'on se rappelle, en effet, l'objet qu'il assigne à la prescience dans la prédestination : « *Quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire non potuisse, ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat* » (72). La prescience suppose donc le terme du choix divin « *Quibus danda essent* » et, pour autant, l'élection comme la prescience précèdent la prédestination proprement dite. Aussi Saint Augustin, qui n'ignore tout de même pas l'ordre logique des opérations divines, écrit-il *formellement* : « *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus* » (73). Et dans le même ordre : « *de massa illius perditionis quæ facta est ex Adam, non discernit hominem, ut eum faciat vas in honorem, non in contumeliam, nisi Deus* » (74).

Le caractère électif de la prescience

L'élection qui précède la prédestination *proprement dite*, précède-t-elle ou suit-elle la prescience ? Pour les semi-pélagiens l'élection était consécutive à la prescience des mérites et réglée par elle. Saint Augustin réfute cette ordination, en commentant Saint Paul : « *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (Eph. I, 4). *Quod profecto si propterea dictum est quia præscivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes, contra istam præscientiam loquitur Filius*

(72) *De dono persev.* XVII, 43.
(73) *De præd. sanct.* XVIII, 37.
(74) *Epistola* CCXIV, 3.

dicens : Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi » (75). Mais il faut reconnaître que, dans ceux de ses ouvrages qui nous occupent, tout au moins, il ne précise point sa propre pensée. Cependant, nous croyons pouvoir conclure que, d'après lui, l'élection n'est pas postérieure à la prescience. Nous avons vu, en effet, que la prescience supposait le terme du choix divin : « *Quibus danda essent Deum non præscire non potuisse* » (76). De plus, tout nous porte à croire que, par la faute peut-être du caractère trop concret de son enseignement, le saint Docteur ne distingue pas *formellement* l'élection, en tant qu'action divine, de la prescience qui a pour objet les prédestinés et les persévérants : ceux-ci étant « *præscientia discreti* ». Cette conception, étant donnée la notion que nous avons exposée de la prescience divine dans la prédestination, n'a rien que de très légitime. C'est donc pour Saint Augustin, la prescience divine qui connait et choisit tout ensemble ; ce que son caractère actif, que nous avons signalé, explique fort bien. Autre avantage de cette conception : elle rencontre la pensée de Saint Paul, dont le « *Quos præscivit* », au dire du P. Lagrange (77) inclut une idée de choix.

Précisions relatives à l'élection

C'est le discernement ou l'élection « *ab æterno* » qui se réalise par l'élection dans le temps, comme on le voit dans le cas de la vocation des Apôtres : « *Elegit eos de mundo, cum hic ageret carnem (Dominus) sed jam electos in se ipso ante mundi constitutionem* » (78). Mais il ne saurait s'agir pour cette réalisation que de vocation efficace : « *Quicumque enim electi, sine dubio etiam vocati : non autem quicumque vocati consequenter electi* » (79).

Ceux-là seuls sont élus qui persévèrent : « *Non dicuntur electi ab illo qui eos novit non habere perseverantiam* » (80). L'élection par ailleurs, est la source d'où dérive la réalisation de toute la prédestination : non seulement de la vocation efficace et du don de persévérance, mais encore de la vie sainte, de la conversion et

(75) *De præd. sanct.* XVII, 34.
(76) *De dono persev.* XVII, 43.
(77) *Epitre aux Romains,* p. 216. Voir aussi : Allo, Revue des sciences philosophiques et théologiques, avril, 1913.
(78) *De præd. sanct.* XVII, 34.
(79) *De correptione et gratia,* VII, 14.
(80) *Ibid.*, 16.

de l'influence providentielle de Dieu à l'égard des élus : « *Quicumque ab illa originali damnatione, ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium et cum audiunt credunt ; et in fide quæ per dilectionem operatur,* (Gal. V, 6) *usque in finem perseverant ; et si quando exorbitant, correpti emendantur et quidam eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt ; et nonnulli accepta gratia in qualibet ætate, periculis hujus vitæ mortis celeritate subtrahuntur* » (81). Ainsi le choix divin est la grande grâce, source et garantie de toutes les autres.

X. — Corollaire I. : La gratuité de la prédestination vérifiée, DANS L'ORDRE D'INTENTION par l'analyse des actes divins.

En établissant selon Saint Augustin, le point précis du mystère, dans la prédestination, à savoir l'impossibilité d'assigner des raisons au terme du choix divin, nous avons conclu à la gratuité de la prédestination. Cette gratuité se trouve vérifiée plus explicitement encore, par l'analyse que nous venons d'achever, des actes divins. Il n'est que de les passer rapidement en revue.

La prescience

L'objet de la prescience divine atteste cette gratuité. Il est tout intérieur à Dieu lui-même : c'est proprement l'action divine : « *Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus* » (82) et nullement le mérite de l'homme, ni la libre détermination de sa liberté comme le prétendaient les semi-pélagiens.

La prédestination

Quant à la prédestination, nous avons vu Saint Augustin la définir : la préparation de la grâce. Celle-ci est formellement son effet : « *Prædestinatio Dei.... gratiæ est præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus* » (83). Elle est donc essentiellement gratuite, et cela jusque dans son terme, la gloire : « *Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis....* (84).

(81) *De correptione et gratia* VII, 13.
(82) *De dono persev.* XVIII, 47.
(83) *De præd. sanct.* X, 19.
(84) *De correptione et gratia,* XII, 34.

Que l'on se rappelle les rapports qui existent entre la prescience et la prédestination : cette gratuité y éclate davantage encore : « *Nec ulla sua futura dona et quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire potuisse ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat* » (85).

L'élection

Enfin, la gratuité de la prédestination se manifeste dans l'élection divine. Comme la prescience de laquelle nous avons vu que Saint Augustin ne la distinguait pas, elle n'a pas d'autre règle que Dieu lui-même : « *Quia electi sunt, elegerunt, non quia elegerunt electi sunt. Eligentium meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia præveniret* (86). Le discernement est une œuvre de grâce : « *Cum audimus* », *quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti. Si autem et « accepisti quid gloriaris quasi non acceperis* », (I Cor. IV, 7), *ab illa perditionis massa quæ facta est per primum Adam, debemus intelligere neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet, quisquis habet, quod gratia Salvatoris accepit* » (87). On sait que c'est la lecture plus attentive du texte de Saint Paul qu'il vient de citer, qui amena Augustin à enseigner la gratuité totale de la prédestination. Il la retrouva dès lors exprimée partout : « *Quod discipulis suis dicit Dominus : Non vos me elegistis, sed ego elegi vos* (Joan. XV, 16) *nihil aliud indicat nobis. Si enim nos prius dileximus, ut hoc merito nos ipse diligeret* (88), *prius illum nos elegimus, ut ab illo eligi mereremur. Sed ipse qui veritas est, aliud dicit et huic vanitati hominum apertissime contradicit : Non vos me elegistis, inquit. Si ergo non elegistis, sine dubio nec dilexistis: Quomodo enim eum eligerent quem non diligerent ? Sed Ego inquit, vos elegi* » (89).

Concluons donc, avec le saint Docteur, à la gratuité absolue de la prédestination, même considérée indépendamment de sa réalisation. L'étude de celle-ci, mettra davantage en relief cette gratuité, mais déjà nous avons pu voir que Dieu est cause première de toute l'œuvre de notre salut et qu'à Lui en revient toute gloire : « *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem,*

(85) *De dono persev.* XVII, 43.
(86) *De gratia et libero arbitrio,* XVIII, 38.
(87) *De correptione et gratia,* VII, 12.
(88) La ponctuation est défectueuse dans Migne.
(89) *De gratia et libero arbitrio,* XVIII, 38.

prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suæ ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur ; fecit hoc secundum divitias gratiæ suæ, secundum bonam voluntatem suam, quam proposuit in dilecto Filio suo, in quo sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum, non nostrum, sed ejus qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle » (90).

XI. — Corollaire II. : Infaillibilité de la prédestination.

Outre ce caractère d'absolue gratuité, la prédestination revêt celui d'une absolue infaillibilité Saint Augustin l'affirme clairement : « *Quicumque in Dei providentissima dispositione præsciti, prædestinati, vocati, justificati, glorificati sunt non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt* » (91). Mais puisque la prédestination de ceux-là mêmes qui ne sont pas encore nés « *etiam nondum nati* » est infaillible, c'est du côté de Dieu qu'il faut chercher la raison de cette infaillibilité.

Elle est basée sur l'infaillibilité de la prescience

Celle-ci est basée principalement sur l'immutabilité de la prescience Quoi d'étonnant si nous avons reconnu que, pour Saint Augustin, la prescience était l'acte par excellence de Dieu prédestinant, impliquant à la fois dans son objet l'élection et la prédestination. Si donc la prescience divine est immuable, il est nécessaire que la prédestination le soit de même. Aussi Saint Augustin fait-il appel à cette immutabilité de la prescience pour définir la prédestination : « *In sua quæ falli, mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est prædestinare* » (92). Elle explique aussi que le nombre des élus soit arrêté : « *Horum si quisquam perit, fallitur Deus ; sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus* » (93). Cette argumentation du

(90) *De prædest. sanct.* XVIII, 37.
(91) *De correptione et gratia* IX, 23.
(92) *De dono persev.* XVII, 41.
(93) *De correptione et gratia,* VII, 14.

saint Docteur est à remarquer ; il ne dit pas en raisonnant *a posteriori* : « *Quia nemo eorum perit, non fallitur Deus* », mais au contraire : « *Nemo eorum perit quia non fallitur Deus* ». Il raisonne *a priori*. L'infaillibilité divine est la cause de la prédestination infaillible « *Nemo eorum perit* ». Nous retrouvons donc ici encore, le caractère opératif de la prescience divine. En raison de ce caractère opératif, disons de cette efficacité, la prédestination est infaillible, quelles que soient les apparences et les conditions de sa réalisation : « *Nonne, si Deus illos bonos futuros esse præscivit, boni erunt, in quantalibet nunc malignitate versentur* ? » (94).

Cette infaillibilité ne dépend même pas de la réalisation de la prédestination ; elle en abstrait : « *Utique credendo futuri erant (executive) filii Dei per Evangelii prædicationem ; et tamen antequam esset factum, jam filii Dei erant in memoriali Patris sui inconcussa stabilitate conscripti* » (95).

Mais si la prédestination est infaillible, en raison même de l'infaillibilité et de l'immutabilité de la prescience divine, d'où viennent, peut-on se demander, l'infaillibilité et l'immutabilité de celle-ci ? Saint Augustin, ne nous le dit pas explicitement. C'est qu'elles ne font de doute pour personne, et le saint Docteur peut se demander pourquoi l'infaillibilité de la prédestination est une source de difficultés pour ses adversaires, alors que celle de la prescience n'en fait pas. « *Hoc et de præscientia Dei dici potest quæ tamen a fidelibus negari non potest et puto nec a vobis* » (96). A moins qu'ils ne veuillent nier cette prescience, sous les plus ridicules prétextes : « *Aut negate Deum prescium multos se damnaturum esse quos creat, ne videatur creare quos damnet* » (97).

L'infaillibilité de la prescience basée sur la nature de l'action divine

Nous pouvons cependant, donner de l'infaillibilité de la prescience divine, des raisons tirées de la propre doctrine d'Augustin. Il n'est que de nous rappeler l'objet de cette prescience qui est l'action même de Dieu..... « *Præscivit credituros.... quia facturus fuerat ipse credentes* » (98). Ce que Dieu connaît d'avance,

(94) *De dono persev.* XV, 38.
(95) *De correptione et gratia,* IX, 20.
(96) *Op. imperf. contra Jul. lib.* I, c. CXIX.
(97) *Ibid.*
(98) *De prædest. sanct.* XVII, 34.

c'est ce qu'il fera : « *Deus convertit ad fidem... Deus donat perseverantiam usque in finem : hæc Deus facturum se esse præcivit* (99) ; ce sont ses propres bienfaits : « *Quæ utique si præscivit, profecto beneficia sua... præscivit* » (100). Et nous connaissons la transcendance et la souveraineté de l'action divine qui s'étend à tous les effets, y compris notre vouloir « *Ejus qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle* » (101). Comme il n'est pas possible que rien empêche de fait cette action divine (ce que nous verrons en examinant comment Saint Augustin entend l'efficacité de la grâce) rien ne pourra donc modifier l'objet de la prescience divine, dans l'infaillible activité de laquelle consiste, ni plus ni moins, toute la prédestination : « *In sua quæ falli, mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est prædestinare* » (102).

(99) *De dono persev.* VII, 15.
(100) *Ibid.* XIV, 35.
(101) *De prædest. sanct.* XVIII, 37.
(102) *De dono persev.* XVII, 41.

CHAPITRE IV

L'ordre d'exécution

Autant que le permettait le caractère concret de l'enseignement d'Augustin, nous avons analysé, selon l'ordre d'intention, sa doctrine sur la prédestination. Nous avons cherché quelle était la pensée du saint Docteur relativement à chacun des actes dont cet ordre d'intention se compose. Nous en avons établi la succession et les rapports. Tout ce travail nous a déjà fait conclure à la gratuité et à l'infaillibilité de la prédestination.

Mais un travail semblable nous reste à faire selon l'ordre d'exécution. Il nous faut examiner avec l'Evêque d'Hippone comment se réalise le plan salutaire que Dieu a, de toute éternité, élaboré. Quels sont ces *præsciti*, ces *discreti*, ces *prædestinati*, quand on les considère dans le temps. La prédestination, dans l'ordre d'exécution, perd-elle son double caractère de gratuité et d'infaillibilité, ou au contraire celles-ci s'accusent-elles davantage encore ?

I. — Le mal présupposé à la réalisation de la prédestination.

Cependant, avant que d'étudier la réalisation de la prédestination, il est de toute nécessité que soient établies les conditions dans lesquelles cette réalisation doit se poursuivre, en un mot quel est le théâtre de cette réalisation.

Le principe de la permission du mal

Un grand principe, formellement augustinien, nous sera à ce propos, d'un grand secours et d'une puissante lumière. C'est le principe par lequel St-Augustin explique, ou tout au moins justifie, la présence du mal, au sein même de la création harmonieuse de toutes choses par Dieu. Le saint Docteur le formule admirablement en ces termes, et l'on peut se demander si jamais de plus profondes et de plus solennelles paroles sont sorties de lèvres

humaines : « *Quapropter saluberrime confitemur, quod certissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium qui creavit omnia bona valde et mala ex bonis exoritura esse præscivit et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere...* » (1).

Ce principe ne trouvera pas de plus éclatante vérification que celle qui en est faite dans la réalisation de la prédestination. Celle-ci, en effet, ne présuppose rien autre que cette double intention de Dieu : permettre le mal « *mala sinere* » et de ce mal tirer le bien « *de malis bene facere* ». Deux choses qui ne sont, en définitive, que la manifestation de sa toute puissante bonté « *ad suam omnipotentissimam bonitatem* ».

Mais, d'une façon plus précise, comment cette double attitude de Dieu se traduit-elle dans ce domaine choisi de la création qui a nom la vie des anges et des hommes, et dans lequel se réalise justement la prédestination qui nous occupe ? Ecoutons toujours le saint Evêque « *....credimus... Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium* » (2).

Ainsi, l'ordination de la vie tant des anges que des hommes correspond à cette double fin : montrer ce que peut leur libre arbitre ; montrer ce que peuvent le bienfait de la grâce de Dieu et son juste jugement ; la première de ces fins étant une occasion de permettre le mal « *mala sinere* » ; la deuxième, une occasion de tirer du mal le bien « *de malis bene facere* ».

Le cas des anges

Comment cette double fin a-t-elle été atteinte dans le cas des anges ? Saint Augustin nous l'apprend d'une manière à la fois concise et complète. Un certain nombre d'entre eux, par la faute de leur propre liberté, sont arrivés à ce triste résultat de n'être plus que des transfuges de Dieu lui-même : « *Angeli quidam quorum princeps est qui dicitur diabolus per liberum arbitrium a Domino Deo refugæ facti sunt* » (3). Mais ces transfuges de la bonté divine n'ont pu échapper au jugement divin : d'où leur insondable malheur :

(1) *De correptione et gratia*, X, 27.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

« *Refugientes tamen ejus bonitatem qua beati fuerunt, non potuerunt ejus effugere judicium, per quod miserrimi effecti sunt* » (4). Et pour autant s'est manifestée la puissance de ce jugement divin « *quid posset... suæ justitiæ judicium* ».

Les autres, toujours par la vertu de leur propre liberté (5) sont demeurés dans la vérité de leur état : « *Cæteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt* » (6) et ont mérité d'avoir la certitude qu'ils n'en décherraient pas à l'avenir : « *Eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt* » ce qui est l'effet de la grâce divine « *Quid posset suæ gratiæ beneficium* ».

Le cas de l'homme

Quoique le plan de Dieu ne soit pas rigoureusement le même, dans le cas des anges et dans celui des hommes, l'exemple de ceux-là éclaire singulièrement le sort de ceux-ci. C'est du reste, une vie éternellement bienheureuse qui nous fut promise, aussi bien qu'à eux-mêmes, et une condition égale à la leur : « *Nobis quippe beata sine fine vita promissa est et æqualitas angelorum* » (7). D'où la certitude pour nous comme pour eux de notre stabilité, une fois le jugement divin porté.

Mais jusque dans la poursuite de cette fin bienheureuse, le cas des anges et celui de l'homme ont de profondes ressemblances. Celui-ci comme ceux-là fut créé avec la prérogative de la liberté. Ignorant sa chute future, rien ne troublait son bonheur originel, car il se rendait compte qu'il ne tenait qu'à lui de ne jamais connaître la mort ni le malheur : « *Sic et hominem fecit cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat* » (8). L'homme pouvait donc à la seule condition de le vouloir, rester dans son état de rectitude et de bonté morale et recevoir, en retour de cette permanence, la plénitude de bonheur et la confirmation dans celui-ci, qui furent le fait des anges fidèles. Mais hélas, il profita de sa liberté pour abandonner Dieu, et ce fut une seconde intrusion du mal dans l'œuvre divine « *per liberum arbitrium Deum deseruit* » (9).

(4) *Ibid.*
(5) Nous verrons plus loin que ce n'est pas à l'exclusion de la grâce.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.* 28.
(9) *Ibid.*

Il ne restait plus à Dieu, cette nouvelle occasion en étant donnée, que de faire éclater derechef la puissance de son jugement et de sa grâce. C'est pourquoi l'homme se mit à éprouver toutes les rigueurs de la justice divine : « *Justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quæ in illo adhuc posita, tota cum illo peccaverat, damnaretur* » (10). C'est pourquoi aussi la grâce de Dieu ne se contenta plus de combler des innocents, mais alla jusqu'à briser les chaînes de ceux qu'une irrévocable sentence avait déjà garrottés : « *Quotquot enim ex hac stirpe gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua jam tenentur obstricti* » (11).

Et voilà bien le théâtre où s'opère la prédestination : l'humanité déchue et condamnée, expiant par sa perdition, l'abus qu'elle fit dès son aurore, de la plus noble de ses prérogatives. Cette « *massa perditionis* » est sa « *materia circa quam* ». Car, ici le plan divin relatif au salut des hommes diffère du plan relatif au salut des anges. Dans la « masse de perdition » angélique, Dieu pour des raisons qu'il ne nous appartient pas de conjecturer dans ce travail, n'intervient plus qu'en tant que juge, ce qui donne, n'est-il pas vrai, une acuité nouvelle au mystère du choix. Car pourquoi sa toute-puissance a-t-elle entrepris de libérer les hommes et non les anges ? « *O altitudo* ! »

Dans l'étude de la prédestination, selon l'ordre d'intention, l'action divine était seule en jeu. Dans l'ordre d'exécution elle rencontre d'une manière, encore à préciser, l'action humaine. Nous aurons donc à les considérer l'une et l'autre et dans leurs rapports et cela dans chacune des phases de la réalisation de la prédestination.

II. — Le terme de l'action divine dans la réalisation de la prédestination.

En situant le point précis du mystère de la prédestination, nous avons vu comment, pour Saint Augustin, l'action divine avait considérée en elle-même, un caractère transcendant et, vis-à-vis

(10) *Ibid.*
(11) *Ibid.*

de l'action humaine qui lui est subordonnée, un rôle souverain. Nous avons aussi, en analysant l'ordre d'intention, déterminé son objet et sa fin. Il nous reste d'en voir le terme dans l'ordre d'exécution.

Il s'agit de la grâce actuelle

Mais, tout de suite, une précision s'impose. Quelle est donc cette action divine dont nous entreprenons d'examiner l'effet. Est-ce l'action *créatrice* dont les différents résultats, tel notre libre arbitre, entrent certainement en jeu dans l'économie salutaire ? En aucune façon, bien qu'elle soit présupposée. Est-ce l'action divine qui restaure notre nature blessée depuis la chute et qui l'élève à l'ordre proprement divin auquel elle fut appelée dès le premier jour ? S'agit-il en un mot de la grâce sanctifiante, à la fois sanante et élevante ? Certainement, mais aussi et surtout d'un autre secours divin, ce dont il importe de se souvenir, pour ne pas se méprendre sur la pensée d'Augustin, qui entend toujours par œuvres bonnes, les œuvres méritoires d'ordre surnaturel et par œuvres mauvaises les œuvres qui ne comptent pour rien dans ce même ordre. Jamais le saint Docteur n'a enseigné, quoi qu'en aient dit plus tard tels de ses faux interprètes, que toute action est péché qui est accomplie en dehors de la grâce ou de la foi.

S'agit-il enfin de ces secours généraux et extérieurs que le semi-pélagisme et le pélagisme lui-même ne faisaient aucune difficulté d'admettre ? Certes, ils ont leur rôle, mais c'est proprement de la grâce actuelle opérante ou coopérante que nous parlons. « *Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii, et in lege atque doctrina sicut pelagiana perversitas decipit, sed ad singulos actus datur illius voluntate de quo scriptum est : pluviam voluntariam segregabis Deus hæreditati tuæ,* (ps. LXVII, 10) (12). C'est par l'action de cette grâce que Dieu accomplit ses desseins en matière de prédestination ; c'est elle qu'Augustin avait défendue contre les Pélagiens qui en niaient opiniâtrement l'existence et qu'il défendit de 426 jusqu'à sa mort contre les Semi-Pélagiens qui en discutaient l'efficacité.

(12) *Epistola* CCXVII, IV, 12.

Le terme de cette grâce est la réalisation des desseins de Dieu

Quel est, cependant, le terme assigné par le docteur d'Hippone à la grâce ainsi précisée ? C'est d'abord, d'une façon générale, la réalisation des promesses divines : « *Promisit quod ipse facturus fuerat... Abraham credidit dans gloriam Deo quoniam quæ promisit potens est et facere* » (Rom. IV 16-21). *Non ait «prædicere» non ait « præscire » nam et aliena facta potest prædicere atque præscire : sed ait « potens est et facere » ac per hoc facta, non aliena, sed sua* » (13). Par où l'on voit quelle part active Dieu prend à l'exécution de ses desseins. Il ne se contente pas d'en prédire ou d'en prévoir la réalisation par d'autres que lui, il opère lui-même cette réalisation. C'est là le terme de sa grâce. Et cette grâce ne va, en définitive, qu'à la conversion de l'homme pécheur, à la justification de l'impie pour un vie désormais méritoire : « *Misericordia et gratia Dei convertit hominem* (*de qua psalmus dicit. Deus meus, misericordia ejus præveniet me* ps. LVIII, 11) *ut justificetur impius, hoc est, ex impio fiat justus et incipiat habere meritum bonum quod Dominus coronabit quando judicabitur mundus* » (14). La grâce actuelle rejoint ainsi la grâce sanctifiante, source de tout mérite et germe de gloire éternelle.

Plus particulièrement la préparation de la volonté humaine

Mais, d'une façon plus particulière, où portera, si l'on ose dire, l'effort divin ? On sait que dans l'économie présente du salut, il a un caractère réparateur.C'est la liberté humaine qui causa la chute originelle, et en fut la première victime, c'est elle qui a principalement besoin de secours. Voilà pourquoi Dieu lui donne sa grâce. Saint Augustin fait consister en cela même la préparation de la volonté dont il parle si volontiers. Cette préparation est l'indispensable condition de notre propre activité surnaturelle, le premier objet de notre prière : « *Certum est nos mandata servare, si volumus : sed quia voluntas præparatur a Domino ab illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus* » (15).

On le voit, le saint Docteur ne songe aucunement à nous

(13) *De prædest. Sanct.* XI, 19.
(14) *Epistola* CCXIV, 4.
(15) *De gratia et libero arbitrio,* XVI, 32.

rendre purement passifs, tandis que notre propre salut s'opère. C'est bien nous qui observons les commandements qui sont la voie de ce salut « *Certum est nos mandata servare* ». Et il suffit que notre volonté s'en mêle « *si volumus* » pour que ce soit nous, indiscutablement. Mais parce que cette volonté nous vient de Dieu, il nous faut la lui demander dans la mesure nécessaire à cette observation.

Cette préparation est radicale

Plus formellement encore, Saint Augustin écrit : « *Certum est nos velle, cum volumus : sed ille facit ut velimus bonum de quo dictum est : præparatur voluntas a Domino* (Prov. VIII, juxta LXX)... *de quo dictum est : Deus est qui operatur in vobis et velle* (Philip. II, 13) (16). Voilà donc comment il comprend cette préparation de la volonté. C'est une préparation radicale. Dieu ne nous donne pas seulement l'agir ou le faire, par exemple d'observer ses commandements, en donnant à notre volonté, principale ouvrière, une vigueur irrésistible « *præbendo vires efficacissimas voluntati* » (17), il nous donne cette volonté même : « *facit ut velimus* ». Notre vouloir est un effet de sa grâce : « *operatur et velle* », quelle qu'en soit l'intensité ou l'efficacité «... *quamvis parva et imperfecta, non deerat* (*caritas in Petro*) *quando dicebat Domino : animam pro te ponam* (Joan.XIII, 37), *putabat enim se posse quod se velle sentiebat. Et quis istam etsi parvam dare cœperat caritatem, nisi ille qui præparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit* ?»(18)

Ainsi, cette préparation par Dieu de notre volonté embrasse la totalité du vouloir. Sans elle l'homme ne ferait aucun acte salutaire, même inefficace. A l'origine de tout mouvement de notre volonté, il faut présupposer la grâce de Dieu comme en étant la cause, et, tandis que notre volonté continue à s'exercer, cette même grâce alimente, en quelque sorte, son exercice « *Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens* » (19).

A fortiori le saint Docteur se plait-il à revendiquer comme terme de l'action divine, la mise en branle de la liberté humaine et son exercice efficaces : « *..Ut ergo velimus, sine nobis operatur,*

(16) *Ibid.*
(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.* 33.
(19) *Ibid.*

cum autem volumus et sic volumus ut faciamus nobiscum cooperatur » (20). Il parle, certes, d'une coopération, mais uniquement pour écarter l'idée d'une attitude passive de la liberté humaine. comme, tout à l'heure il disait : « *Certum est nos mandata servare certum est nos velle* ». Il ne saurait s'agir d'une simple coordination d'activités : ce que montre bien la suite de sa pensée : « *Sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera « nihil » valemus* » (21). Doctrine précise et formelle que Saint Augustin déclare tenir de la sainte Ecriture : « *De operanti illo ut velimus, dictum est : « Deus est enim qui operatur « in vobis et velle ». De cooperante autem cum jam volumus et volendo facimus* » : « *Scimus inquit, quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum* » (*Rom.* VIII, 28) (22).

Cette préparation ne souffre pas d'exception

C'est aussi l'Ecriture qui lui apprend que même les volontés qui apparemment, échappent à l'emprise de Dieu parce qu'il ne les a pas converties et prédestinées à la gloire, sont cependant à sa merci. Il fait d'elles ce qu'il veut, quand il veut, aux fins les plus variées et dont il demeure le seul juge : « *Scriptura divina si diligenter inspiciatur ostendit, non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in æternam dirigit vitam, verum etiam illas quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari vel ad beneficia quibusdam præstanda, vel ad pœnas quibusdam ingerendas, sicut ipse judicat occultissimo quidem judicio, sed sine ulla dubitatione justissimo.* » (23).

Si donc Dieu est le maître des volontés humaines, y compris celles des méchants (dont cependant la malice lui est étrangère) faut-il s'étonner que l'action directe de sa grâce soit efficace sur le cœur des élus qu'il a déjà transformés : « *Si autem potens est, sive per angelos, vel bonos vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum... quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem : quid mirum est, si per Spiritum sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda*

(20) *Ibid.*
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*
(23) *De gratia et libero arbitrio*, XX, 40.

essent ex malis bona (24). Doctrine vraiment profonde et que, plus abstraitement Saint Augustin aurait formulée ainsi : Si Dieu peut communiquer à l'homme, dans la justification, une existence surnaturelle, pourquoi ne pourrait-il pas lui communiquer une opération correspondante ? « *Operatio sequitur esse* ».

Cette préparation est de soi infailliblement efficace

De la considération du terme de l'action divine à l'efficacité intrinsèque et infaillible de celle-ci il n'y a qu'un pas, que seule la raison légère ou perfide de Julien d'Eclane ne parvenait pas à franchir. Augustin lui répond : « *Absit ut impediatur ab homine Omnipotentis et cuncta præscientis intentio* (25). *Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente non posse* (26). N'est-il pas dérisoire de songer que l'opposition de la faiblesse humaine fasse échec aux vouloirs arrêtés d'un Dieu tout puissant ? Et le saint Docteur d'avancer un exemple typique : « *Sicut certum est Jerusalem filios suos ab illo colligi noluisse, ita certum est eum, etiam ipsa nolente, quoscumque eorum voluit, collegisse* » (27).

C'est enfin par cette efficacité de soi infaillible, à base d'une toute puissance à laquelle ne saurait effectivement se dérober cela même que l'homme a de plus intime, qu'il faut expliquer les effets les plus divers et les plus inattendus : « *Quomodo virtus Dei alios adjuvat in bello dando eis fiduciam, alios immisso timore vertit in fugam nisi quia ille qui in cœlo et in terra omnia quœcumque voluit fecit* (ps CXXXIV, 6), *etiam in cordibus hominum operatur* »(28).

III. — L'action de l'homme dans la réalisation de la prédestination. Sa liberté.

Après avoir considéré l'action de la grâce divine, dans la réalisation de la prédestination, il convient de s'arrêter à l'action de

(24) *Ibid.* XXI, 43.

(25) On ne voit pas comment ce texte peut fonder la théorie de la Science moyenne que Portalié (D. T. C. St-Augustin, col. 2399) prête à Saint Augustin, tandis que Molina lui reproche de ne l'avoir point connue.

(26) *Op. contra Jul. lib.* I, cap. XCIII.

(27) *Ibid.*

(28) *De gratia et libero arbitrio,* CXI, 42.

l'homme. Nous avons vu, en effet, que celle-là n'excluait aucunement celle-ci. Il est à peine besoin de remarquer que l'action dont il va être question est l'action spécifiquement humaine, celle de la liberté. C'est en effet, avant tout en tant qu'agent libre que l'homme figure dans le plan divin. De plus, c'est l'exercice salutaire de sa volonté libre qui est, nous venons de l'établir, le terme de la grâce et parce qu'il nous faut apprendre de Saint Augustin comment se concilient ces deux activités de Dieu et de l'homme, en vue du même effet, il importe de les connaître l'une et l'autre dans leur nature et leurs conditions.

L'homme réalise librement les desseins de Dieu

Ce serait une grave erreur de croire que par le fait de son élévation à l'ordre surnaturel, élévation qui a transposé aussi bien son opération que son être, l'homme a cessé d'être le maître de ses actions tant bonnes que mauvaises : « *Sibi imputet quisque cum peccat, neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate* » (29). Bien au contraire, ses œuvres ne sont bonnes et méritoires, dans cet ordre-là précisément, que dans la mesure où il les accomplit librement : « *Quando enim volens facit, tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces ab eo de quo dictum est :* « *Qui reddet unicuique secundum opera sua* » (30).

Aussi, lorsque dans ses derniers ouvrages, traitant de la prédestination, Augustin parle de la liberté humaine, c'est bien de la liberté ainsi élevée qu'il entend parler, soit pour en revendiquer les droits, soit pour en limiter le pouvoir, soit pour en mesurer la déchéance : « *Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur* » (31).

L'existence de cette liberté ne fait aucun doute. Le saint Docteur en apporte comme preuve familière les commandements divins qui n'ont de raison d'être que parce qu'ils s'adressent, en requérant son exercice, à la volonté libre de l'homme. Après en avoir rapporté une longue série tirée de l'Ecriture, Augustin conclut : « *Nempe ubi dicitur :* « *Noli hoc et noli illud* » *et ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in divinis monitis, opus*

(29) *De gratia et libero arbitrio,* II, 4.
(30) *Ibid.*
(31) *Retract. lib. I,* cap. IX, n. 5.

voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium » (32). Si efficace et si infaillible que soit l'action de Dieu renouvelant les cœurs et justifiant l'impie, si mystérieuse que soit la permission du péché et l'endurcissement du pécheur, la liberté humaine garde ses droits et remplit son rôle : « *Ne autem putetur, nihil ibi facere, ipsos homines per liberum arbitrium, ideo in psalmo dicitur : « Nolite obdurare corda vestra ». Meminerimus eum dicere « et convertimini et vivetis », cui dicitur : « Converte nos Deus* » (ps. LXXIX 4 et LXXXV, 5). *Meminerimus eum dicere « Projicite a vobis impietates vestras* » (Ezech. XVIII, 31), *cum ipse « justificet impium* » (Rom. IV, 5). *Meminerimus ipsum dicere Facite vobis cor novum et spiritum novum dabo in vobis* » (Ezech. XVIII, 31) (33). Ainsi, jusque sous les plus formelles interventions de Dieu, la liberté humaine reste intacte et active.

Hâtons-nous d'ajouter que cet argument tiré des préceptes divins, n'établit aucunement que la liberté de l'homme se suffise à elle-même pour leur accomplissement. Au fond, ce qui par le précepte divin est enjoint d'abord à la liberté, c'est d'implorer la grâce d'accomplir ce précepte, ce qui suppose déjà une avance de Dieu : « *Cur ergo dictum est, « Diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est », nisi quia præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæreret Dei donum ? Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret unde quod jubebatur impleret* » (34). Et, pas plus que sans la liberté, le précepte n'a de raison d'être sans la grâce, « *Homo ergo gratia juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur* » (35).

C'est une preuve du même genre que Saint Augustin déduit de la justice des châtiments divins, en faveur de l'existence de la liberté humaine. Il parle des crimes dont Dieu tire une juste vengeance parce qu'ils ont été perpétrés librement « *Non enim juste vindicarentur nisi fierent voluntate* » (36).

Ainsi donc, qu'il soit soumis ou rebelle à la loi de Dieu, l'homme demeure libre et c'est en toute liberté qu'il réalise le plan divin.

(32) *De gratia et libero arbitrio*, II, 4.
(33) *Ibid.* XV, 31.
(34) *Ibid.* XVIII, 37.
(35) *Ibid.* IV, 9.
(36) *Retract. I*, cap. IX, 3.

Nature de la liberté humaine et conditions de son exercice

Mais comment Saint Augustin entend-il cette liberté ? Il nous en parle à deux titres, comme philosophe et comme théologien, en toute cohérence d'ailleurs. Ecoutons d'abord le philosophe. La liberté inhérente à la nature de l'homme et que celui-ci ne peut en aucune manière abdiquer est celle en vertu de laquelle les hommes veulent être heureux, même ceux qui ne prennent pas les moyens de l'être : « *Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile, si quærimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quæ ad beatitudinem ducunt* » (37). Par quoi le saint Docteur réfute la théorie de Julien d'Eclane, pour qui la liberté consiste radicalement dans la possibilité de vouloir indifféremment le bien ou le mal « *Boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est* (38). Augustin assigne donc comme objet spécifique à la liberté foncière de l'homme, le bien qui rend ce dernier heureux. Nous ne parlons pas d'autre chose, lorsque nous disons en termes plus abstraits : « *Objectum voluntatis est bonum* » (Sum. Theol. Iª IIæ, q. VIII, a. 1 ad 2) ou encore « *voluntas proprie est ipsius finis* » (ibid Iª IIæ).

Mais cette liberté foncière, immuablement spécifiée par le bien réel ou apparent que tout homme cherche ne suffit pas, nous dit le saint Evêque, à la possession de ce bonheur. Il faut en considérer une autre qui a pour objet le bien sans doute, mais en tant que moyen de parvenir à ce bonheur. Celle-ci n'est pas aussi foncière, ni aussi immuable : « *Immutabilis autem cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus. Sed hæc ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit : quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse ; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt* » (39).

Ainsi dans la volonté humaine, Saint Augustin distingue deux manifestations de la liberté, dont l'une est ordonnée à la fin : « *Illud... quo beati omnes esse volunt* » et l'autre est ordonnée aux moyens : « *Qua velit possitque bene agere... per quod beatus sit* ».

(37) *Op. imperf. contra Jul.* lib. VI, *P. L.* XLV, col. 1521.

(38) *Ibid.*

(39) *Ibid.*, col. 1524.

Mais ce qu'il nous importe de remarquer, c'est que le saint Docteur évalue la perfection de la liberté d'après la tendance positive de la volonté vers le bien. Dans la mesure où cette tendance se relâche, la liberté déchoit et abdique sa propre nature. Voilà comment la définition que Julien d'Eclane donne de la liberté est à l'opposé de la vérité, pour autant qu'il attribue à cette liberté le mal comme objet « *boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est* ».

Nous allons voir que Saint Augustin, théologien, ne contredit pas saint Augustin philosophe. Il y a toujours en nous, dit-il, une volonté libre : « *Semper est in nobis volontas libera* » une volonté tendant au bonheur ; mais l'objet prochain de cette volonté libre n'est pas toujours bon moralement (il peut être en opposition avec la loi divine) : « *Sed non semper est bona* », et cette liberté devient alors un esclavage : « *a justitia libera est quando servit peccato et tunc est mala* » (40). S'affranchir de la justice, s'asservir au péché, n'être plus que la corruption d'elle-même, c'est tout un pour la liberté, comme s'affranchir du péché, être l'esclave de la justice, être vraiment bonne, est aussi tout un pour elle : « *A peccato libera est quando servit justitiæ et tunc est bona* » (41).

C'est là une doctrine familière à Saint Augustin : « *Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere : sed in malo faciendo liber est quisque justitiæ servusque peccati* » (42). Ce qui revient à dire que la liberté a le triste pouvoir de s'asservir ou de renoncer à elle-même et elle le fait, lorsqu'elle s'exerce pour le mal.

La liberté de l'homme après la chute

Aussi est-il facile de comprendre comment l'évêque d'Hippone entend la liberté de l'homme dans l'économie présente du salut : c'est une liberté rendue à elle-même, affranchie d'un esclavage dont elle était victime : « *Liberos dicimus ad facienda opera pietatis eos quibus dicit Apostolus . nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam* (Rom. VI, 22) (43). Dans le même sens, Augustin écrivait aux moines d'Hadrumète : « *In bono liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit : « Si vos*

(40) *De gratia et libero arbitrio* XV, 31.
(41) *Ibid.*
(42) *De correptione et gratia*, 1, 2.
(43) *Op. imperf. contra Jul. lib.* I, cap. LXXXVI.

Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis » (Joan. VIII, 36) (44). Sur le plan surnaturel, les hommes ne sont libres que dans la mesure où libérés du péché, ils servent Dieu dans un esclavage fécond, dont le terme est la vie éternelle (45).

Tel est l'enseignement que saint Augustin opposait à celui des Semi-Pélagiens, touchant la même question. Il avait du reste beau jeu à réfuter une doctrine, dont les conséquences étaient absurdes et que Julien d'Eclane, leur coryphée plus ou moins attitré, semblait ignorer parfaitement : « *Sic definis liberam voluntatem ut nisi utrumque, id est et bene et male agere possit, libera esse non possit. Ac per hoc, necesse tibi est auferre libertatem Deo qui tantummodo bonam potest, malam vero non potest habere voluntatem* » (46). Dieu qui ne peut vouloir le mal, ne serait-il donc pas libre ? Tant s'en faut que le mal puisse être l'objet de la liberté ! Ou faut-il dire que les saints cesseront d'être libres au ciel où ils ne pourront plus pécher : « *Ipsi sancti in regno (Dei) liberum arbitrium perdituri sunt, ubi peccare non poterunt* » (47).

Le Christ dont l'impeccabilité était hors de doute, n'était-il pas libre, d'une liberté d'autant plus grande qu'il lui était plus impossible d'être l'esclave du péché ? « *Numquid metuendum fuit ne accedente ætate, homo ille libero peccaret arbitrio : aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat quanto magis peccato servire non poterat ?* » (48). Répétons-le : C'est un principe pour Saint Augustin que la liberté est d'autant plus parfaite qu'elle est plus étrangère au mal.

Mais la liberté de l'homme n'est pas restée étrangère au mal, voilà pourquoi le saint Docteur la considère en tenant compte de la chute originelle. Le péché l'a considérablement affaiblie. Nous avons vu, en effet, que tel devait être fatalement le résultat du relâchement de sa tendance au bien. Julien d'Eclane ne pouvait que l'avouer : « *Interim confiteris... libertatem voluntatis suo malo usu perire potuisse quia perficiendo malum minus idonea facta est ad perficiendum bonum* » (49).

(44) *De correptione et gratia*, 1, 2.)

(45) Il est clair que Saint Augustin entend parler de la libération morale du désordre, libération qui est l'œuvre de la justification. La liberté psychologique subsiste dans l'acte du péché.

(46) *Op. contra Jul.*, lib. III, cap. CXXII, col. 1299.

(47) *Ibid.* lib. VI, X, 1518.

(48) *De præd. sanct.* XV. 30.

(49) *Op. imperf. contra Jul.* lib. VI, cap. XIV, col. 1529.

Veut-on se rendre compte de ce qu'était la vigueur originelle de la liberté ? Il n'est que de se rappeler comment les bons anges demeurèrent fidèles, et méritèrent en récompense de leur fidélité d'être à jamais assurés contre toute chute : « *Quæ tamen libertas voluntatis, in illius primæ conditionis præstantia quantum valuerit, apparuit in angelis qui diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt* » (50). C'est par la grâce et la vigueur de leur liberté que les bons anges ne tombèrent pas. Toute autre est celle de la liberté déchue : « *post casum autem hominis, nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere ut homo accedat ad Deum ; neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo* » (51), à tel point que si l'homme se rapproche de Dieu par la conversion, s'il lui demeure fidèle par la persévérance, ce n'est que par un pur effet de la grâce : c'est là l'un des points fondamentaux de la doctrine de Saint Augustin touchant la prédestination. Sans le secours de la grâce, la volonté humaine, dans l'ordre surnaturel, est (52) depuis la chute, frappée d'impuissance : « *In bonum autem quod reliquit, solius Dei gratia revocare potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit* » (53).

Cette impuissance vis-à-vis du bien est son châtiment, comme vis-à-vis du mal, elle sera sa récompense : « *Sic ergo in paena est non posse recte agere, sicut erit in præmio non posse peccare* (54). Le prince des ténèbres n'est pas puni d'une autre façon : « *Neque ipse habet liberum (arbitrium suum) ad benefaciendum, sed ad maximam male volentiam pœna sui sceleris obduratum* » (55).

Et voilà pourquoi il est exact de dire que, sur le plan du salut où il se trouvait, avant la faute originelle, libre d'une liberté puissante, n'excluant pas le secours divin, certes, mais capable de se soustraire au mal, l'homme ne fait plus figure que d'affran-

(50) *De dono persev.* VII, 13.

(51) *Ibid.*

(52) Nous disons dans l'ordre surnaturel, car dans l'ordre naturel, la liberté de l'homme n'est pas radicalement viciée et ses œuvres ne sont pas nécessairement mauvaises : « *Homo enim ipse, inquam, inquantum homo est, aliquod bonum est, quia recte vivere cum vult potest* ». (*Retract*, lib. I, cap. IX, 3). Et ailleurs : « *Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano.... Nam liberum arbitrium usque adeo in (Adamo) peccatore non periit ut per ipsum peccent maxime omnes qui cum delectatione peccant* (*Op. imperf. contra Jul.* lib. I, cap. XCIV, col. 1110).

(53) *Op. imperfect. contra Jul.* lib. VI, cap. I, col. 1518.

(54) *Ibid.*

(55) *Epistola* CCXVII, III, 11.

chi. « *Huic peccato ultra non serviunt, non prima conditione, sicut ille (Adam) liberi, sed per secundum Adam Dei gratia liberati* » (56). Il est vrai que cet affranchissement lui redonne une nouvelle et heureuse liberté : celle de servir Dieu « *Ista liberatione habentes liberum arbitrium quo serviant Deo, non quo captiventur a diabolo* » (57). Et c'est ainsi que le Christ délivre ceux qu'il a prédestinés. Il arrache au démon leur liberté, afin que librement, ils puissent croire en lui : « *Mediator intrat in domum fortis et eripit vasa ejus quæcumque prædestinavit eripere, arbitrium eorum ab ejus potestate liberans, ut illo non impediente, credant in istum libera voluntate* » (58).

Telle est donc la doctrine de saint Augustin sur la liberté de l'hōmme dans l'œuvre du salut. Parce que l'objet de cette liberté est essentiellement le bien, le péché originel dans lequel l'homme est tombé, a changé cette liberté en un véritable esclavage. De cet esclavage l'homme est affranchi par la grâce qui rend sa liberté à ellē-même en lui redonnant Dieu pour objet. Cette doctrine justifie celle que professe saint Augustin touchant l'action divine et sa pensée achèvera de nous être manifeste lorsque nous étudierons les rapports de cette action divine avec l'action humaine, autrement dit les rapports de la grâce et de la liberté. Auparavant, voyons plus en détail pourquoi la grâce vient au secours de la liberté.

Nécessité du secours divin

Ce serait d'une vérité bien incomplète que de donner comme limites au pouvoir de la liberté humaine, la seule volonté de Dieu. Sans doute, il n'est pas possible qu'elle fasse effectivement échec à celle-ci : « *Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem* » (59). Et cela, quelles que soient les apparences : « *Etiam de his enim qui faciunt quæ non vult, facit ipse quæ vult* » (60). Mais saint Augustin précise ces limites en expliquant la différence qui existe entre la liberté pour le mal et la liberté pour le bien : « *Ad malum liber est qui voluntate agit mala, aut opere, aut sermone, aut certe sola cogitatione. Hoc autem grandioris ætatis quis hominum non*

(56) *De correptione et gratia*, XII, 35.
(57) *Ibid.*
(58) *Epistola* CCXVII, III, 11.
(59) *De correptione et gratia*, XIV, 43.
(60) *Ibid.*

potest ? Ad bonum autem liber est qui voluntate bona agit bona, etiam ipse aut opere, aut sermone, aut certe sola cogitatione : sed hoc sine Dei gratia nullus hominum potest. Quod si dicis aliquem posse, contradicis ei qui dixit : Sine me nihil potestis facere » (61).

De sorte que, sans la grâce, la liberté ne peut produire aucun des actes salutaires, ni par suite, éviter le péché. C'est là une des pensées les plus chères à saint Augustin, c'est aussi l'une des plus lumineuses de toute sa doctrine. Il la répète à satiété : « *Tuum quippe vitium est quod malus es* » (62). Le mal est le fait de l'homme seul. « *Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est nisi adjuvetur ab omnipotenti bono* » (63). Pour faire le mal la liberté se suffit à elle-même. « *Sponte homo, id est, libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere* » (64).

C'est même de cette insistance que Julien d'Eclane prenait occasion pour falsifier la doctrine d'Augustin et affecter de n'y rien comprendre : « *Tu ergo quomodo liberum arbitrium confiteris, cui unum tantum modo dicis esse possibile, id est, facere malum, non autem esse possibile deflectere a malo et facere bonum* » (65). Mais le saint Docteur de rétablir la vérité : « *Dico esse possibile voluntati hominis deflectere a malo et facere bonum: sed ei voluntati quam Deus adjuvat gratis, non quam Julianus inflat ingratus* » (66). La liberté de l'homme peut autre chose que le mal, mais à la condition d'être secourue par Dieu.

La nécessité de ce divin secours découle donc directement de l'impuissance humaine dans l'ordre surnaturel, impuissance qui résulte de la déchéance de notre liberté : « *Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas* » (67).

C'est en fonction de cette nécessité qu'Augustin interprète ces paroles de Jérémie, XVII, 5 : « *Maledictus homo qui spem habet in homine et firmat carnem brachii sui et a Domino discedit eor*

(61) *Op. inperf. contra Jul.*, lib. III, cap. CXX, col. 1298.
(62) *De correptione et gratia*, V, 7.
(63) *Ibid.*, XI, 31.
(64) *Retract.* lib. I, cap. IX, 6.
(65) *Op. imperf. contra Jul.* lib. III, cap. CXV, col. 1297.
(66) *Ibid.*
(67) *De correptione et gratia*, XII, 37.

ejus »... « *Brachium pro potentia posuit operandi. In nomine autem carnis intelligenda est humana fragilitas. Ac per hoc, firmat carnem brachii sui qui potentiam fragilem atque invalidam, id est humanam, sibi sufficere ad bene operandum putat, nec adjutorium sperat a Domino. Propterea subjecit : et a Domino discedit cor ejus* » (68). Ailleurs, il dit encore : « *Sufficientia nostra ex Deo est ; in cujus est potestate cor nostrum et cogitationes nostræ* » (69). Nous ne pouvons rien que par Dieu, maître par sa grâce de notre cœur et de nos pensées, c'est-à-dire de ce qui nous est le plus intime et le plus personnel. Saint Paul combattit le bon combat, mais d'où lui vint sa force ? La réponse n'est pas douteuse : « *Quaero qua virtute certaverit ; utrum quæ illi ex semetipso fuerit an quæ desuper data sit. Sed absit ut tantus doctor ignoraverit legem Dei cujus vox est in Deuteronomio : Ne dicas in corde tuo, Fortitudo mea et potentia manus meæ fecit mihi virtutem magnam hanc : sed memoraberis Domini Dei tui quia ipse tibi dat fortitudinem facere virtutem* » (Deut. VIII, 17, 18) (70).

Du reste notre prière n'est-elle pas un aveu de notre impuissance : « *Dicendo : Ne derelinquas me* (ps. XXVI, 9) *ostendit quia si derelictus fuerit, nihil boni valet ipse per se* (71), d'une impuissance qui appelle le secours divin, non seulement pour le moment de la justification, mais d'une façon continuelle : « *Necessarium est homini, ut gratia Dei non solum justificetur impius... sed etiam cum fuerit jam justificatus ex fide, ambulet cum illo gratia et incumbat super ipsam ne cadat* » (72). Dans le même sens, Augustin écrit : « *In bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit : « Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (Joan. VIII, 36). *Nec ita ut cum quisque fuerit a peccati dominatione liberatus jam non indigeat sui liberatoris auxilio : sed ita potius, ut ab illo audiens : Sine me nihil potestis facere* (73), *dicat ei et ipse, adjutor meus esto, ne derelinquas me* (psal. XXVI, 9). Ce n'est là autre chose que l'expression de la foi catholique «... *quæ sine dubio vera et prophetica et apostolica et catholica fides est* » (74).

(68) *De gratia et libero arbitrio,* IV, 6.
(69) *De dono persev.* VIII, 20.
(70) *De gratia et libero arbitrio,* VII, 16.
(71) *Ibid.,* VI, 13.
(72) *Ibid.*
(73) *Ibid.* XV, 5.
(74) *De gratia et libero arbitrio,* 1, 2.

IV. — Les rapports de l'action divine et de l'action humaine dans la réalisation de la prédestination. — La grâce et la liberté. L'efficacité de la grâce.

Nous connaissons le terme de l'action divine et son infaillibilité, nous connaissons l'objet de la liberté humaine et la déchéance de celle-ci, nous venons de voir pourquoi la grâce venait au secours de la liberté, il nous reste à examiner avec saint Augustin, comment la grâce vient au secours de la liberté. C'est le problème de l'efficacité de la grâce divine.

Saint Augustin, nous l'avons vu plus haut, ne fait pas consister le mystère de la prédestination dans la difficulté de concilier l'action divine et l'action humaine autour du même objet. Le mystère, pour lui, est dans la liberté de l'élection divine, mais quant à l'action de l'homme ou de sa liberté, elle est subordonnée à l'action divine et la question n'est plus que d'étudier les modalités et l'étendue de cette subordination.

Coexistence de la grâce et de la liberté

Considérons tout d'abord la coexistence de la grâce et de la liberté dans la réalisation de l'œuvre salutaire : « *In errorem (pelagianum) cadit qui putat secundum aliqua merita humana dari gratiam Dei, quæ sola hominem liberat per Dominum nostrum Jesum Christum. Sed rursum qui putat quando ad judicium Dominus venerit, non judicari hominem secundum opera sua qui jam per ætatem uti potuit libero voluntatis arbitrio nihilominus in errore est* (75). C'est par la grâce seule que l'homme est délivré du péché. Néanmoins il sera jugé sur les œuvres que, dans son âge adulte, il aura accomplies librement. Bons et mauvais, lors du jugement, seront rétribués d'après les mérites de leur propre volonté, mais les bons auront à se souvenir que la grâce fut toujours au principe de leur bonne volonté : « *Boni vero etiam ipsi quidem secundum suæ bonæ voluntatis merita præmium consequentur sed etiam ipsam bonam voluntatem per Dei gratiam consecuti sunt* » (76). La sainte foi catholique, dit saint Augustin, ne nie aucunement l'action de la liberté, mais sans la grâce, la liberté ne peut rien, à quelque moment

(75) *Epistola* CCXVI, 1.
(76) *Ibid.*

que ce soit de l'économie salutaire. «... *Fides (Ecclesiæ).. neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat* » (77). Comme nous avons vu que le fait d'imposer à l'homme des préceptes était une reconnaissance par Dieu lui-même de sa liberté, ainsi l'accomplissement de ces mêmes préceptes est une preuve que la grâce coexiste à cette liberté : « ... *neque enim (multa) præciperentur, nisi homo haberet propriam voluntatem qua divinis præceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari... præcepta non possunt* » (78).

C'est merveille de voir comment l'action de Dieu respecte l'action de l'homme et comment celle-là atteint ses fins sans que celle-ci s'en trouve lésée : « *Nec ideo auferatis a Pharaone liberum arbitrium, quia multis locis dicit Deus:Ego induravi Pharaonem vel induravi aut indurabo cor Pharaonis* (79). *Non enim propterea ipse Pharao non induravit cor suum. Nam et de illo legitur.... : « Et ingravavit Pharao cor suum et in isto tempore, et noluit dimittere populum* » (80). *Ac per hoc et Deus induravit per justum judicium, et ipse Pharao per liberum arbitrium* (81). Très librement le Pharaon endurcit son cœur : et néanmoins, cet endurcissement n'est qu'un juste châtiment de Dieu.

Il en va de même dans l'accomplissement des œuvres méritoires : ce sont bien les hommes qui les font, mais sous l'action de la grâce : « *Etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit...* » (82), action indispensable, même lorsqu'il s'agit de notre opération la plus habituelle : « *Cogitantes credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus quidquid agimus ; quod autem attinet ad pietatis viam et ad verum Dei cultum, non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobis metipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est* » (83). Et cependant parmi les douze règles que saint Augustin formulait dans sa lettre

(77) *Ibid.* 4.
(78) *De gratia et libero arbitrio*, IV, 8.
(79) *Exod.* IV - XIV.
(80) *Ibid.* VIII, 32.
(81) *Ibid.* XXIII, 45.
(82) *De præd. sanct.* XI, 19.
(83) *De dono persev.* XIII, 33.

à Vitalis de Carthage, touchant la prédestination, il en est une pour revendiquer formellement la liberté de l'acte de foi : « *Scimus eos qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere voluntate ac libero arbitrio* » (84). C'est donc que la grâce et la liberté coexistent. Ni celle-là ne détruit celle-ci, ni celle-ci n'exclut celle-là.

Il est vrai que sur ce point particulier de la liberté de la foi, le saint Docteur ne parvint pas, dès l'abord, à la vérité. Aussi le voyons-nous se reprendre dans ses rétractations : «.... *ac deinde subjunxi, quod ergo credimus nostrum est ; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum ; profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem Spiritu* » (85). Et de conclure à la double action de la liberté et de la grâce, tant pour la foi que pour les bonnes œuvres : « *Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et charitatis* » (86).

Caractères de la préparation divine

Mais comment faut-il entendre cette coexistence de l'action divine et de l'action humaine en vue du même effet qui est, en général, la réalisation de la prédestination, et, en particulier, l'accomplissement de toute œuvre salutaire ? En d'autres termes, quels caractères revêt cette « préparation » et cette « réparation » de la volonté, en quoi nous avons vu consister le terme de l'action divine ? Est-ce une « préparation » totale ou partielle seulement, physique ou seulement morale, efficace ou indifférente ? La pensée de saint Augustin est sur ce point des plus formelles. Il ne peut s'agir que d'une préparation totale, physique, efficace, ce qu'il prouve le plus ordinairement, par l'argument traditionnel tiré de la prière

C'est une préparation totale

« *Deus enim qui omnia quæ prædestinavit implevit, ideo et pro inimicis fidei orare nos voluit, ut hinc intelligeremus quod ipse etiam infidelibus donet, ut credant, et volentes ex nolentibus faciat* » (87). Voilà bien un effet total de la grâce divine : « *Infidelibus donet ut credant* » ; elle transforme les infidèles en croyants : « *Volentes ex nolentibus*

(84) *Epistola* CCXVII, V, 16.
(85) *Retract.* lib. I, cap. 23, n. 3.
(86) *De præd. sanct.* III, 7.
(87) *De dono persev.* XXII, 60.

faciat » ; par elle ceux qui étaient rebelles, deviennent pleins de bonne volonté. Se peut-il une causalité plus radicale ? Or, s'il en était autrement, à quoi bon notre prière pour les ennemis de la foi, pour ceux-là mêmes qui la rejettent délibérément ? « *Si Deus ex nolentibus, volentes non faceret, profecto pro eis qui nolunt credere, non oraremus ut vellent* » (88).

C'est une préparation physique et non pas seulement morale

Mais il y a plus. Cet effet total pourrait résulter d'une intervention morale de Dieu, plus ou moins directe, amenant en quelque sorte l'action humaine à changer de direction, à se désavouer même, par une direction contraire. Qu'en est-il au juste ? Non ! Pour saint Augustin, qui aime traduire sa pensée là-dessus par les paroles de saint Paul, son maître par excellence en matière de prédestination, il n'est pas seulement question de causalité morale. Le résultat de la grâce divine, c'est notre libre vouloir, que l'action divine opère en nous. N'était le caractère matériel du terme, qui répugne au caractère spirituel de l'activité divine, on parlerait en toute vérité d'une fabrication de notre libre vouloir : « *Nec oraret Ecclesia nisi crederet Dominum, sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle* » (89). Voilà comment l'Eglise conçoit la puissance de Dieu sur le cœur de l'homme, voilà pourquoi elle prie l'artisan divin de notre action libre. Sa prière n'ignore pas, encore une fois, ce caractère libre de l'action humaine, mais elle sait aussi qu'il résulte de l'action de Dieu, qui affranchit l'homme : « *Ita fit (quando oratur ut doctrinæ consentiatur), ut neque fideles fiant nisi libero arbitrio et tamen illius gratia fideles fiant qui eorum a potestate tenebrarum liberavit arbitrium* » (90).

C'est une préparation que rien ne conditionne

Ainsi donc la « préparation » de la volonté humaine par la grâce divine est une « préparation » *totale*, comme l'atteste encore la prière obligatoire pour les persécuteurs : « *Si non facit volentes ex nolentibus Deus, ut quid orat Ecclesia secundum præceptum Domini pro persecutoribus* ». C'est aussi une « prépara-

(88) *Op. imperf. contra Jul.*, lib. VI, cap. X. col. 1519.
(89) *De dono persev.* XXIII, 63.
(90) *Epistola* CCXVII, III, 11.

tion » *physique* : « *Quid ergo oramus pro nolentibus credere, nisi ut Deus in illis operetur et velle* » (91). Mais il est possible de caractériser davantage encore cette « préparation ». Augustin n'y manque pas et l'argument de la prière y suffit encore. Car on pourrait se demander si cette « préparation totale et physique » n'est pas conditionnée de quelque manière, entre autres choses, par l'acceptation de l'homme. En d'autres termes, la grâce n'aurait-elle son effet, si total et tout physique qu'il soit, que si la liberté humaine consent à sa propre « préparation » ? Ecoutons le saint Docteur : « *Quod (orare ut qui nolunt credere credant) faceremus prorsus inaniter, nisi rectissime crederemus etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere* » (92). Qu'importe donc à la grâce toute puissante l'attitude de la volonté humaine à son égard, puisqu'elle se joue des plus endurcies et des plus rebelles « *Etiam perversas et fidei contrarias* ». Dieu ne se laisse point arrêter par la dureté des cœurs : « *Nisi posset Deus etiam duritiam cordis auferre, non diceret per prophetam : Auferam ab eis cor lapideum et dabo eis cor carneum... quia lapis sine sensu est, cui comparatum est cor durum, cui nisi carni sentienti cor intelligens debuit comparari* » (93). Il est à même de leur faire comprendre leur propre intérêt : « *Dabo eis cor carneum...* » « *cor intelligens* » selon la glose d'Augustin. Lui dénier ce pouvoir, ne serait-ce pas du même coup, taxer d'inanité et d'hypocrisie bon nombre de nos prières ? « *Inaniter et perfunctorie potius quam veraciter pro eis, ut doctrinæ cui adversantur, credendo consentiant, Deo fundimus preces, si ad ejus non pertinet gratiam convertere ad fidem suam ipsi fidei contrarias hominum voluntates* » (94). La grâce divine est donc efficace d'une efficacité que rien ne conditionne, même pas et tant s'en faut, l'acceptation de l'homme, qui la refuse bien souvent.

La liberté n'en souffre pas

Mais n'est-ce pas là plutôt détruire la liberté que préparer la volonté, et celle-ci n'est-elle pas contrariée dans son acte propre, qui devient nécessaire et cesse d'être libre ? Vieille objection que nous retrouvons sous la plume de Julien d'Eclane, mais qui ne gêne pas beaucoup

(91) *De præd. sanct.* VIII, 14.
(92) *De gratia et libera arbitrio*, XIV, 19.
(93) *Ibid.*
(94) *Epistola* CCXVII, II, 6.

Augustin : *Si ut dicis, « ab intentione propria », utique mala, non debet homo ulla necessitate revocari, cur apostolus Paulus, adhuc Saulus cœdem spirans et sanguinem sitiens, violenta corporis cœcitate et terribili desuper voce, a sua pessima intentione revocatur ? Agnosce gratiam* » (95). Le saint Docteur veut précisément que l'on reconnaisse l'action efficace de la grâce dans ces revirements de la volonté humaine : « *Agnosce gratiam* ». Et notons qu'il s'agit ici de l'acte propre de la volonté « *ab intentione propria* ». Que la liberté de Saul ait été violentée pour autant, on ne saurait le déduire de ce texte d'Augustin, qui ne parle que d'une coercition extérieure : « *Violenta corporis cœcitate et terribili desuper voce* ». Plus haut, le saint évêque nous a enseigné que la grâce respectait la liberté : « *Scimus eos qui corde proprio credunt, sua id facere voluntate ac libero arbitrio* » (96). Nous verrons bientôt que l'action divine n'est aucunement nécessitante.

En quoi consiste la grâce ?

Le besoin de justifier notre prière, la prière de l'Eglise qui, docile au précepte du Sauveur, implore la toute puissance de Dieu, en faveur des infidèles et de ses persécuteurs, nous a fait conclure à l'efficacité physique et totale de la grâce, mais, n'est-il pas possible de savoir comment s'exerce cette efficacité, en quoi elle consiste ? Saint Augustin va nous l'apprendre :

C'est dans une détermination actuelle de la volonté

C'est d'abord une détermination de notre volonté au bien, de mauvaise qu'elle était : « *Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonæ voluntatis, qui prius fuit voluntatis malæ* » (97). Et remarquons qu'il s'agit là d'une détermination active, d'une véritable causalité efficiente, l'effet portant l'empreinte de sa cause qui est bonne comme lui.

C'est de plus une détermination actuelle qui dure autant que son effet, dont elle cause toute la perfection progressive : « *Per hanc etiam fit ut ipsa bona voluntas quæ jam esse cœpit, augeatur, et tam magna fiat ut possit implere divina mandata quæ voluerit, cum valde perfecteque voluerit* » (98). Elle va à produire la liberté

(95) *Op. imperf. contra Jul.* lib. I, cap. XCIII.
(96) *Epistola* CCXVII, V, 16.
(97) *De gratia et libero arbitrio*, XV, 31.
(98) *Ibid.*

parfaite de l'homme, au point que celle-ci s'exerce en réalité, car, dit Saint Augustin, le vouloir n'est pas pleinement lui-même s'il ne peut s'exercier : « *Ad hoc enim valet quod scriptum est* : « *si volueris servabis mandata* » (99), *ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adjuvatur ut faciat quod jubetur* » (100). La grâce nous donne donc de vouloir actuellement et efficacement le bien, sous telle ou telle forme particulière, selon le précepte qu'elle nous aide à accomplir.

Notons que cette doctrine concilie à merveille les deux activités divine et humaine et Augustin a pu rejeter avec raison toutes les explications tendant à déplacer le mystère de la prédestination. (101) *Quomodo ergo qui dicit : « Facite vobis », hoc dicit : « Dabo vobis » ? Quare jubet, si ipse daturus est ? Quare dat, si homo facturus est, nisi quia dat quod jubet, cum adjuvat cui jubet* » (102). Telle est la façon dont Dieu nous vient en aide par sa grâce qui nous donne ce qu'Il ordonne : l'observation effective de ses commandements.

Le principe de la grâce efficace

On se rappelle le principe par lequel Saint Augustin établit la transcendance de l'opération divine, ayant en corrélation la subordination de l'opération humaine : *Ipsa bona opera,* dit le saint Docteur, *ille in bonis operatur* (103). Ce principe garde toute sa valeur dans la question présente, mais il se précise encore si l'on tient compte du terme premier de l'opération divine, Saint Augustin le formule ainsi : « *Agit (enim) Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino injuste aliquid velle non novit* ». (104).Dieu est donc la cause du mouvement même de la volonté libre de l'homme et c'est lui qui, à travers cette volonté libre, accomplit ses libres desseins. Qu'est-ce à dire, sinon que l'efficacité de la grâce

(99) *Ecclus.* XV, 15 sec. LXX.
(100) *Ibid.*
(101) « *Meminerimus ipsum dicere : « Facite vobis cor novum et spiritum novum dabo in vobis »* (*Ezech.* XVIII, 31).
(102) *De gratia et libero arbitrio,* XV, 31.
(103) *Ibid.,* IX, 21.
(104) *Ibid.* XXI, 42.

résulte d'une prémotion divine, d'ordre surnaturel, puisqu'il s'agit d'œuvres méritoires.

On conçoit, dès lors, la transformation opérée dans la volonté humaine déficiente par nature et encore affaiblie par le péché. Sous la motion puissante de la grâce, elle devient capable d'affronter tous les obstacles : « *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur* » (105).

Il s'agit d'une efficacité intrinsèque

Ajoutons que la grâce est efficace, précisément parce qu'elle est un principe intérieur d'action. Ce mouvement de la volonté dont nous venons de parler, Dieu le cause dans ce que l'homme a de plus intime : « *Agit Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum* » et cette grâce, ouvrière de notre justification, sans laquelle aucune de nos actions méritoires n'est possible, est la source jaillissante de notre activité surnaturelle. N'en faire qu'un principe extrinsèque, c'est la dénaturer : « *Intelligenda est enim gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut præstante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt* » (106). Dieu n'a que faire de moyens extérieurs pour amener les hommes à réaliser ses desseins : «... *quomodo adduxit ? numquid corporalibus ullis vinculis alligavit ? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum quas ipse in illis operatus est traxit* » (107). Par l'action intérieure de la grâce, il s'empare des cœurs et les meut à sa guise ; il attire les hommes par leur libre vouloir dont il est l'artisan.

Ce n'est pas que les moyens extérieurs n'aient pas leur raison d'être et que leur emploi soit en dehors du plan divin, mais ils ne serviraient de rien sans l'efficacité intime et mystérieuse de la grâce, comme on le voit dans la correction des pécheurs : « *Si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forin-*

(105) *De correptione et gratia*, XII, 38.
(106) *Ibid.*, II, 3.
(107) *Ibid.*, XIV, 45.

secus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle » (108).

La motion divine n'est pas nécessitante

Comment se fait-il cependant que la grâce ne détruise pas la liberté ? C'est que la motion divine en quoi elle consiste, et malgré tous les caractères qu'elle revêt (rappelons-nous, en effet, qu'elle est totale, dans le sens expliqué plus haut, physique, efficace par elle-même et, disons le mot : actuellement déterminante) ne donne jamais à l'action humaine un caractère de nécessité. Saint Augustin ne se lasse pas de le répéter sous les formes les plus diverses. « *Si non esset liberum arbitrium non diceretur : « rectos cursus fac pedibus tuis et vias tuas dirige : ne declines in dexteram, neque in sinistram* » *et tamen sine Dei gratia si posset hoc fieri, non postea diceretur : « Ipse autem rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet* ». (Prov. IV, 26, 27) (109). Que conclure de ce texte sinon que la grâce efficace, qui maintient l'homme dans le droit chemin, ne l'empêche aucunement d'y marcher librement ? C'est la même doctrine que le saint Evêque expose en commentant ce verset de l'Evangile : « *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est* ». (Matth. XIX,11). « *Quibus enim non est datum, aut nolunt, aut non implent quod volunt* » : La volonté humaine suffit pour la déficience : « *Quibus autem datum est, sic volunt ut impleant quod volunt* » ; mais le vouloir effectif est le terme de la grâce. « *Itaque, ut hoc verbum quod non ab omnibus capitur, et Dei donum est, et liberum arbitrium* » (110). L'action de la grâce ne supprime pas celle de la liberté.

Aussi, parlant de l'invasion des Philistins et des Arabes dont Yahweh a excité l'esprit contre Joram (II, Par. XXI, 16, 17), Augustin peut-il écrire : « *Utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et tamen spiritum eorum Dominus suscitavit* » (111).

Ailleurs encore, au sujet de ceux qui, déjà de son temps, se scandalisaient de ce que des théologiens modernes ont appelé la prédétermination non nécessitante de la volonté humaine par la grâce, au sujet, disons-nous, de ceux qui réclamaient en faveur de

(108) *Ibid.*, VI, 9.
(109) *Epistola*, CCXV, 6.
(110) *De gratia et libero arbitrio*, IV, 7.
(111) *Ibid.*, *XXI*, 42.

la volonté l'indépendance absolue de celle-ci, tandis qu'elle s'exerce, le saint Docteur répondait : « *Sed potius intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei, se agi* (Rom. VIII, 14) *ut quod agendum est agant, et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant* » (112). Réponse on ne peut plus claire. Augustin semble y condenser toute sa doctrine sur l'efficacité de la grâce par laquelle se réalise la prédestination : « *Si filii Dei sunt spiritu Dei se agi* », qui consiste dans une prémotion physique, non morale : « *Se agi ut quod agendum est agant* » ; subordination d'activités : « *aguntur ut agant* », sans passivité toutefois : « *non ut ipsi nihil agant* ».

Il n'est pas jusqu'à l'élection, acte essentiellement libre de la volonté humaine, dont la grâce ne respecte ce caractère de liberté, encore que, de cette élection, elle soit le principe actif : « *Sua voluntate utique, isti constituerunt regem David. Quis non videat ? Quis hoc neget ? Non enim hoc non ex animo aut non ex bona voluntate fecerunt, quod fecerunt corde pacifico : et tamen hoc in eis egit, qui in cordibus hominum quod voluerit operatur* » (113). C'est donc que la grâce, malgré son efficacité que rien d'extrinsèque ne conditionne, n'est pas nécessitante. Le choix que Jésus fit de ses apôtres, n'empêche pas ceux-ci d'avoir librement suivi le Maître de leur choix : « *Unde non ob aliud dicit : « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos », nisi quia non elegerunt eum ut eligeret eos, sed ut eligerent eum elegit eos* » (114).

Qu'il suffise enfin d'ajouter que Saint Augustin défendit *expressément* ce caractère non nécessitant de l'action divine, que Julien d'Eclane lui reprochait de ne pas sauvegarder dans sa doctrine sur la grâce et la liberté humaine. En peu de mots, le saint Evêque concentre une fois de plus tout son enseignement. Julien s'écriait : « *Arbitrium liberum quod in mali parte vitiorum voluptatibus, vel diaboli persuasionibus, in boni autem parte, virtutum dogmatibus et variis divinæ gratiæ speciebus juvatur non potest aliter constare, nisi ut et justitiæ ab eo et peccati necessitas auferatur ?* » (115). Se peut-il une revendication plus formelle, du caractère non nécessaire de la liberté ? Mais Julien omet, sciemment à

(112) *De correptione et gratia*, II, 4.
(113) *Ibid.*, XIV, 45.
(114) *De præd. sanct.* XVII, 34.
(115) *Op. imperf. contra Jul.*, lib. III, cap. CXXII, col. 1299.

n'en pas douter, la grâce efficace « *dilectionem* » comme venant au secours de cette liberté. Et Augustin de le lui reprocher assez vertement : « *Inter divinæ gratiæ species, si poneretis dilectionem. quam non ex nobis sed ex Deo esse, eamque Deum dare filiis suis, apertissime legitis, sine qua nemo pie vivit, et cum qua nemo nisi pie vivit, sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas : vere liberum defenderetis, non inflaretis arbitrium* » (116). « *Cum qua nemo nisi pie vivit, cum qua nullius est nisi bona voluntas* ». Oui ou non, Saint Augustin ne conçoit-il pas l'action de la grâce divine comme déterminante ? Et cependant, aucune trace de nécessité : « *Necessitatem porro si eam dicis qua quisque invitus opprimitur, justitiæ nulla est, quia nemo est justus invitus, sed gratia Dei ex nolente volentem facit* » (117).

La grâce, cause de la liberté

« *Gratia Dei ex nolente volentem facit* », la voilà bien la raison de cette non nécessité : la grâce est la cause du libre vouloir. C'est là aussi le point culminant de l'enseignement d'Augustin sur les rapports de la grâce et de la liberté, et conséquemment sur la prédestination que l'une et l'autre réalisent.

A propos des versets 26 et 27 du chapitre IV du livre des Proverbes, nous avons vu le saint Docteur affirmer que l'action de la grâce ne gênait aucunement celle de la liberté. La suite de son exégèse nous en donne le pourquoi : « *Sic ergo intellige quod tibi præceptum est : Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige, ut noveris cum hoc facis, a Domino Deo tibi præstare ut hoc facias* » (118). Lors donc que l'homme suit le droit chemin, en toute liberté, il faut qu'il sache qu'il tient de Dieu cette libre orientation de ses voies.

Plus formellement encore, après avoir rappelé l'efficacité de la prière du Christ en faveur de Saint Pierre, Augustin en expose ainsi l'objet : « *Quando rogavit ergo (Christus) ne fides ejus (Petri) deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem* » (119). L'effet de la grâce divine devait être une très libre volonté.

(116) *Ibid.*
(117) *Ibid.*
(118) *Epistola* CCXV, 6.
(119) *De correptione et gratia*, VIII, 17.

Les conditions mêmes dans lesquelles, après la chute, se réalise la persévérance, viennent à l'appui de cette doctrine : « *Quoniam (sancti) non perseverabunt nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinæ gratiæ largitate donatur. Tantum quippe Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint quia sic volunt : ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint* » (120). La raison de cette persévérance effective est que Dieu est l'artisan de la liberté « *operatur ut velint* ». La liberté est le résultat de la grâce, sous forme d'affranchissement et non de servilité : « *Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum et ad malum quod odit non agendum, potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas ejus ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur* (c'est ainsi que Julien d'Eclane feignait de comprendre l'enseignement d'Augustin) *sed ut a captivitate liberata ad liberatorem suum, liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur* » (121). Remarquons dans quel sens on peut dire, selon Saint Augustin, que le mal est l'objet de la volonté libre. C'est son objet négatif : « *Ad malum quod odit non agendum* ». Dans sa double tendance qui consiste à vouloir faire le bien et à fuir le mal, la liberté est inexistante (122), sans la grâce, mais loin que violence soit faite à la volonté, c'est au contraire une délivrance de celle-ci qui s'opère. Et voilà pourquoi, combattre la grâce efficace, sous couleur de sauver la liberté, c'est s'opposer directement à cette dernière. « *Qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum* » (123).

Quelle inconséquence, du reste, que de dénier à l'auteur de tous les biens, le bon usage de notre liberté ! Saint Augustin ne l'entend pas ainsi. Il divise les biens en trois catégories : les grands, les moyens, et les moindres. Parmi les moyens, se trouve le libre arbitre, car, encore que susceptible d'un mauvais usage, il est une condition « *sine qua non* » de la vie honnête. Mais le bon usage du libre arbitre est une vertu, et la vertu dont personne ne peut mal user est au nombre des grands biens. Il s'ensuit que le bon usage du libre arbitre est au nombre des grands biens et qu'il a donc,

(120) *Ibid.* XII, 38.

(121) *Op. imperf. contra* Jul. lib. III, cap. CXII, col. 1296.

(122) Il s'agit toujours de l'ordre surnaturel, comme nous l'avons fait remarquer plusieurs fois.

(123) *Epistola* CCXVII, III, 11.

au premier chef, Dieu pour auteur : « *Sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis* » (124).

Le principe explicatif des rapports entre la grâce et la liberté

Concluons cette merveilleuse et profonde doctrine (que plus tard Saint Thomas saura généraliser en étudiant la manière dont Dieu meut les agents libres) (Sum. Theol. Iª IIªe, q. X, a, 4) par l'énonciation d'un principe, explicatif de tous les rapports entre la grâce et la liberté, à savoir : « *Voluntas quippe humana, non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem* » (125). La volonté humaine tient de la grâce et son acte libre et l'exercice persévérant, connaturel et efficace de celui-ci. C'est bien nous qui voulons librement, mais Dieu est l'artisan de notre libre vouloir : nos œuvres sont bien nôtres, mais c'est Dieu qui les accomplit en nous. Voilà ce qu'il nous est avantageux de croire et de proclamer, si nous voulons être dans la piété, la vérité, l'humilité, et la justice : « *Hoc nobis expedit et credere et dicere : hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio et detur totum Deo* » (126).

Toute autre explication est en dehors de l'enseignement de S. Augustin

Tout autre façon de comprendre l'efficacité de la grâce divine, ne saurait donc s'accorder avec l'enseignement d'Augustin. Julien d'Eclane se faisait déjà le défenseur de ce que nous appellerions aujourd'hui le concours simultané, lorsqu'il écrivait : « *Bonæ itaque voluntati, innumeras adjutorii divini adesse species non negamus, sed ita ut non per adjutorii genera aut fabricetur quæ fuerat arbitrii destructa libertas* (toujours, à l'adresse d'Augustin, la même spécieuse accusation) *aut aliquando ea exclusa, vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere* (toujours le même fallacieux prétexte) ; *verum arbitrio libero omne adjutorium cooperatur* » (127). Mais Augustin de lui répondre, par la revendication de ce que l'on ne peut appeler autrement que la prémotion physique de l'ordre surnaturel : « *Si non*

(124) *Retract.* lib. I, cap. IX, 6.
(125) *De correptione et gratia,* VIII, 17.
(126) *De dono persev.* XIII, 33.
(127) *Op. imp. contra Jul.* lib. I, cap. XCV, col. 1112.

prævenit, ut operetur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperatur : quomodo verum est « Deus in vobis operatur et velle » (Philipp. II, 13) *quomodo præparatur voluntas a Domino ».* (Prov. VIII, sec. LXX) (128).

Mieux encore, Julien d'Eclane expose avec une sérénité toute affectée, le mécanisme du concours indifférent : « *Adsunt tamen, adjutoria gratiæ Dei, quæ in parte virtutis nunquam destituunt voluntatem : cujus licet innumerae species, tali semper moderatione adhibentur, ut nunquam liberum arbitrium loco pellant, sed præbeant adminicula, quamdiu eis voluerit inniti ; cum tamen non opprimant reluctantem animum. Inde quippe est quod ut alii ad virtutes a vitiis ascendunt, ita etiam alii ad vitia a virtutibus relabuntur* » (129). Que de précautions pour affirmer le respect de la volonté par la grâce ! Et combien vaines cependant ! Car, répond Saint Augustin : « *Unde fieri potest ut adjutoria Dei, liberum arbitrium loco pellant, quod, potius vitiis pulsum et nequitiæ subjugatum, ut in locum suum redeat, liberant* » (130). Loin de chasser le libre arbitre, la grâce le libère et le restaure dans sa dignité.

Mais pourquoi les Semi-Pélagiens, en énumérant les diverses façons dont la grâce vient au secours de la volonté, omettent-ils la seule qui soit spécifiquement divine, la grâce efficace, qu'Augustin désigne ici par son principe, la charité ? « *Sed cum quæritur a vobis, quæ sint ista adjutoria gratiæ Dei, edicistis quæ supra commemorasti (Juliane) Deum adjuvare præcipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando : quæ omnia etiam per homines fiunt secundum Scripturas. Nam et præcipiunt homines, et benedicunt, et per divina sacramenta sanctificant et corripiendo coercent, et exhortando provocant et docendo illuminant : non tamen qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* (Iª Cor. III, 7).*Hoc est autem incrementum, ut unusquisque obœdiat præceptis Dei : quod non fit quando vere fit, nisi charitate.... Istam charitatem non dat nisi Deus : charitas enim ex Deo est* (Iª Joan. IV, 7) (131).

C'est qu'ils pensent que la grâce efficace, telle que Saint Augustin l'enseigne, détruit la liberté : « *Hanc vos inter adjutoria*

(128) *Ibid.*
(129) *Op. imp. contra* Jul. lib. III, cap. CXIV, col. 1296.
(130) *Ibid.*
(131) *Ibid.*

gratiæ quæ commemoratis, nominare non vultis, ne hoc ipsum quod obedimus Deo, ejus esse gratiæ concedatis. Putatis quippe isto modo, auferri voluntatis arbitrium ; cum hoc quisquam facere nisi voluntate non possit » (132) Le saint Docteur choisit intentionnellement l'obéissance comme exemple, car de toute évidence, l'obéissance digne de ce nom suppose la liberté : « *Cum hoc quisquam facere nisi voluntate non possit* », et si nous n'obéissons à Dieu qu'en vertu de la grâce, et non de notre chef, c'est donc que la grâce efficace, comme le prétendent les Semi-Pélagiens, détruit la liberté. Mais qu'importe le sentiment erroné de ces derniers ? Augustin n'en défend pas moins, contre eux, l'efficacité de la préparation divine de la volonté : « *Sed quod vos non vultis, præparatur voluntas a Domino* (Prov. VIII, sec. LXX) *non forinsecus sonantibus verbis, sed sicut orante exauditaque regina convertit Deus et transtulit indignationem regis in lenitatem* ». (Esther XV, 11) (133). Préparation intime et secrète, qui fait que Dieu est l'artisan de notre libre vouloir et l'ouvrier de nos œuvres : « *Sicut enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde : sic operatur in nobis velle et operari, pro bona voluntate* » (134).

V. — La vocation.

Nous connaissons désormais le rôle de l'action divine dans la réalisation de la prédestination et ses rapports avec l'action libre de l'homme. Il nous faut maintenant considérer sa triple intervention dans la triple phase que comporte cette réalisation ; à savoir : la vocation, l'opération méritoire, la persévérance finale.

L'action divine, ou la grâce, intervient d'abord dans la vocation qui est le premier de tous les actes dans l'ordre d'exécution. Mais quel est le terme de cette vocation ? Nous avons vu que, pour Saint Augustin, il ne pouvait être question, dans l'ordre d'intention, de prédestination à la grâce seule. En sera-t-il de même quant à la vocation ?

(132) *Ibid.*
(133) *Ibid.*
(134) *Ibid.*

Il y a une vocation à la foi ou à la grâce seules

Il faut répondre négativement. Saint Augustin nous parle, en effet, d'une vocation à la foi seule ou à la grâce seule. Sont l'objet de cette vocation ceux dont il est dit : « *Multi vocati sunt pauci vero electi* » (Matth. XX, 16) ou encore : « *cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum* » (ps. XXXIX, 6). « *Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi quia non secundum propositum vocati* » (135). Ce sont des « appelés », mais ils ne seront point élus, car ils sont étrangers au propos divin, partant à la prédestination et à la prescience.

Sont encore l'objet de cette vocation ceux qui ne persévéreront pas : « *Qui vero perseveraturi non sunt, ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitæ hujus finis inveniat, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi : sed in eis vocati de quibus dictum est : « multi vocati » ; non in eis de quibus dictum est, pauci vero electi* » (136).

Cette vocation n'en est pas moins absolument gratuite, comme le prouvent la prière de demande dont elle est l'objet : « *Non enim orando peteretur ab eo (Deo) nisi ab ipso tribui crederetur* » (137), et la prière d'action de grâces à laquelle elle donne lieu : « *Donum (Dei) est etiam incipiens fides, ne Apostoli fallax vel falsa gratiarum actio merito judicetur...* (138).

Sa raison d'être

Quelle est cependant sa raison d'être, puisqu'elle est en fin de compte, sans relations avec la prédestination ? Saint Augustin, il faut le reconnaître, ne répond pas explicitement à cette question, préoccupé qu'il est de défendre, contre les semi-pélagiens, l'autre vocation, la vocation à la gloire. Cependant il insinue que la grâce de la foi contient en germe toutes les autres grâces . « *Fides et non petita conceditur, ut ei petenti alia concedantur... Ergo spiritus gratiæ facit ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere*

(135) *De correptione et gratia* XIII, 39.
(136) *Ibid.*, VII, 16.
(137) *De prædest. sanct.* XX, 41.
(138) *Ibid.* XIX, 38.

quæ jubemur » (139). Pour autant, n'a-t-elle pas le caractère d'une vocation suffisante ?

La vocation à la gloire

Par contre, le saint Docteur nous donne toute sa pensée sur la vocation à la gloire, qu'il a grand soin de distinguer de la précédente : « *Non enim sic sunt vocati ut non essent electi ; propter quod dictum est, multi enim vocati pauci vero electi* » (Matth. XX, 16) ; *sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt per electionem ut dictum est gratiæ...* » (140). La vocation dont la gloire est le terme, est donc celle qui est consécutive au propos divin : « *Quoniam secundum propositum vocati sunt,* » et ce sont les élus qui en sont l'objet. Par elle se réalise l'élection : elle est une des phases de l'ordre d'exécution. Aussi Saint Augustin entend-il de cette vocation le passage de l'Epitre aux Romains VIII, 28-30 : « *De talibus dicit Apostolus : Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt* » (141). De sorte que la correspondance est rigoureuse entre ceux qui sont l'objet des divers actes de Dieu prédestinant : « *Illi ergo electi, ut sæpe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti* » (142).

Est-ce à dire que la vocation à la gloire exclut la vocation à la foi ? Nullement. La foi est son premier effet : « *Deus igitur operatur in cordibus hominum, vocatione illa secundum propositum suum, ut non inaniter audiant Evangelium sed eo audito convertantur et credant, excipientes non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei* » (143).

C'est une vocation efficace

Cette vocation à la gloire par la foi est une vocation efficace. Cela ressort de la double considération de son terme et de son principe.

De ceux qui sont appelés « *secundum propositum* » Augustin nous dit : « *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt* » (144). La raison de l'efficacité de la vocation est donc l'infaillibilité même du choix divin.

(139) *De gratia et libero arbitrio* XIV, 28.
(140) *De correptione et gratia* VII, 13.
(141) *Ibid.*
(142) *Ibid.*
(143) *De præd. sanct.* XIX, 39.
(144) *De correptione et gratia,* VII, 13.

Le principe de cette vocation n'est autre que la grâce efficace. L'exemple de Saint Paul est décisif sur ce point : « *Aversus quippe a fide quam vastabat eique vehementer adversus, repente est ad illam gratia potentiore conversus...* » (145). L'homme ne saurait de lui-même venir à la foi : « *Nemo sibi sufficit vel ad incipiendam, vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est : quoniam fides, si non cogitetur nulla est ; et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobis metipsis* » (146). Ce disant, Augustin avait en vue l'erreur semi-pélagienne qu'il avait quelque temps inconsciemment partagée. Les Semi-Pélagiens n'admettaient certes pas, la vocation à la gloire, pas plus que la prédestination à celle-ci, enseignée formellement par le saint Evêque ; à leur prédestination à la grâce seule, ils faisaient correspondre une vocation à la grâce seule, croyant ainsi suffisamment se blanchir de l'hérésie pélagienne. Mais ils retombaient partiellement dans cette dernière, en revendiquant pour la liberté humaine « *l'initium fidei* » et la persévérance. Et Saint Augustin de remettre les choses au point : «*Sed audiant et ipsi in hoc testimonio ubi (Apostolus) dicit : « Sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum, qui universa operatur ». Ipse ergo ut credere incipiamus operatur, qui universa operatur* » (147). Qu'il s'agisse de la vocation à la gloire par la foi, cela ne fait aucun doute, car le saint docteur la caractérise ainsi : « *Illa vocatione quæ sine pœnitentia est, id prorsus agitur et peragitur ut credamus* » (148) et ailleurs, toujours contre les semi-pélagiens : « *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant* » (149). Saint Augustin parle donc bien de la vocation à la gloire, effet de la grâce efficace. Nous pouvons même préciser : de la grâce efficace par elle-même ; car cette grâce de la vocation opère dans le secret : « *Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum : sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint non videmus. Nimium gratia ista secreta est ; gratiam vero esse quis ambigat ?* (150). Elle a pour mission d'emporter toute résistance : « *Haec itaque gratia quæ occulte*

(145) *De præd. sanct.* II, 5.
(146) *Ibid.*
(147) *De prædest. sanct.* XIX, 38.
(148) *Ibid.*
(149) *Ibid.* XVI, 34.
(150) *Ibid.* VIII, 13.

humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur » (151).

VI. — Auxilium « sine quo » et auxilium « quo ».

La vocation des élus n'est que le premier effet de la grâce divine dans la réalisation de la prédestination. Il faut que les « appelés » restent fidèles à cette vocation, en ne cessant pas d'accomplir les œuvres méritoires que la gloire récompensera. Mais nous savons les conditions qui leur sont faites : l'intrusion du mal, dans l'œuvre divine de la création, et consécutivement, la déchéance de l'action humaine, l'asservissement de la liberté. D'où la nécessité d'une nouvelle intervention de l'action divine, de la grâce.

Nous connaissons suffisamment le rôle et l'efficacité de cette grâce pour ne pas nous arrêter à les considérer, du moins ex-professo, une fois de plus. Mais nous n'avons encore pénétré que très imparfaitement sa nature. L'enseignement d'Augustin relatif à l'*auxilium* « *sine quo* » et à l'*auxilium* « *quo* » est susceptible de nous la découvrir plus complètement.

Occasion de la doctrine d'Augustin sur ce point

C'est une objection, fort subtile, avouons-le, des moines d'Hadrumète, qui obligea le saint Evêque à expliciter sa pensée sur ce qu'on a toujours depuis lors, appelé : l'*auxilium* « *sine quo* » et l'*auxilium* « *quo* », faute d'une dénomination plus caractéristique. Cette objection se fondait sur la non-persévérance d'Adam. Par quoi il faut entendre, non pas l'impénitence finale de notre premier père et la non-réception par lui d'une grâce très spéciale que nous considérerons plus loin, mais plutôt sa non-permanence dans l'excellence de sa première condition, et la déchéance de son opération originelle.

Il est à croire que l'objection en question avait successivement revêtu plusieurs formes. Augustin, en effet, prend la peine de la préciser pour réserver l'à-propos de sa réponse. Il ne s'agit pas

(151) *Ibid.*

d'expliquer comment, n'ayant pas reçu la grâce indispensable à la permanence dans le bien, Adam demeura tout de même quelque temps sans péché. Explication vraiment trop facile, car ce qui advînt, de fait, correspond à cette non réception, la grâce de la permanence n'étant pas ordonnée à un fidélité momentanée, mais de tous les instants. Autre chose est de ne pas pécher pendant un temps plus ou mois long, et autre chose, persévérer dans cette absence de péché.

Mais voici une difficulté plus sérieuse. Selon la propre doctrine d'Augustin touchant la nécessité et l'efficacité de la grâce, si Adam avait reçu le don de persévérer dans sa rectitude originelle, nul doute qu'il y persévérât et partant, qu'il ne déchût point de son excellence originelle. Or, la vérité historique clame qu'il pécha et s'éloigna du bien moral. Donc, Adam n'eut pas ce don de persévérance, et s'il ne l'eut pas, c'est qu'il ne le reçut pas de Dieu. Mais s'il ne l'eut pas, faute de l'avoir reçu, comment peut-on lui imputer à péché de n'avoir point persévéré, ce don étant indispensable à la persévérance ?

Qu'on ne nous réponde pas, disaient les semi-pélagiens, qu'Adam ne reçut point le don de persévérer dans le bien, parce que l'action divine ne l'avait pas discerné, distingué, séparé d'avec la masse vouée à la perdition. Car, avant son péché qui fut corrupteur de tout ce qui devait prendre origine de lui, cette masse n'existait pas encore.

Il est difficile, assurément, de formuler une objection plus forte contre la responsabilité de l'homme dans le mal. A la base du premier péché, source unique de tous les désordres ultérieurs, il y a la non-dispensation par Dieu d'une grâce, la grâce efficace de la permanence dans le bien. Aussi longtemps que l'on n'a point précisé les rapports qui existent entre le péché et cette non-dispensation, n'est-ce pas là l'équivalent d'une réprobation positive antécédente, posée en germe dans cette non dispensation ?

C'est à cette grave difficulté qu'Augustin opposa sa distinction, soigneusement expliquée, entre l' *auxilium sine quo* et l'*auxilium quo*. Distinction vraiment géniale et dont le mérite ne nous échappe que parce que des siècles de labeur théologique l'ont mise à notre portée avec beaucoup d'autres. Par elle, comme on va le voir, le saint Docteur concilie à merveille l'efficacité de l'action

divine, la dignité de la liberté humaine et l'entière responsabilité d'Adam prévaricateur.

Le fondement de cette distinction se prend de la différence qui existe entre les conditions d'exercice de la liberté d'Adam, avant chute, et les conditions d'exercice de la liberté de ses descendants, atteinte par sa prévarication. A ces conditions, si diverses dans l'un et l'autre cas, correspond une grâce différente.

Différence des conditions d'exercice de la liberté d'Adam et de celle de ses descendants

Le principe augustinien de la permission divine du péché en vue d'un plus grand bien, domine, évidemment la question présente. C'est même à propos de celle-ci, que le saint Evêque le formula dans les termes solennels rapportés plus haut.

Avant sa chute, objet de cette divine permission, le premier homme était étranger au mal, sans lutte contre lui-même ; ignorant de toute rivalité possible entre l'esprit et la chair, il jouissait au paradis d'une profonde paix avec lui-même : « *Ille vero, nulla tali rixa de seipso adversus seipsum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco, sua secum pace fruebatur* » (152). Sa volonté était bonne, rectifiée de par les conditions même de sa création dans un état de justice : « *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum* » (153).

Toute autre, après la chute, allait être la condition des descendants d'Adam. Nous avons vu suffisamment, en étudiant, avec Augustin théologien, l'action humaine dans la réalisation de la prédestination, comment la liberté de l'homme était asservie par le péché et sa volonté affaiblie par la tendance à un faux objet : le mal. Inutile de nous étendre encore sur cette déchéance, dont la profondeur nous sera dévoilée par la nature même de la grâce qu'elle requiert.

Parallèle entre l'auxilium sine quo et l'auxilium quo

Cette différence rappelée, entre la situation, vis-à-vis du bien et du mal, du premier homme et celle de ses descendants, voyons, d'après Saint Augustin, la différence des secours correspondants et leurs effets respectifs.

D'une façon générale, tandis que la grâce

(152) *De correptione et gratia*, II, 29.
(153) *Ibid.*, 32.

accordée à Adam avant sa chute, n'était pas une grâce de libération, de victoire, car il n'était pas encore déchu de sa justice : « *namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat* » (154), mais seulement une grâce de fidélité, « *ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiæ* » (155), la grâce accordée à ses descendants est une grâce rédemptrice, plus puissante, non certes du côté de Dieu, mais quant à l'effet auquel elle est ordonnée. Cette dernière n'est autre que la grâce méritée par le Christ. L'incarnation en est la source.

D'une façon plus spéciale, la première fut donnée au premier homme afin qu'il persévérât dans le bien, la seconde nous donne le vouloir effectif de cette persévérance. Celle-là venait au secours de l'impuissance de la volonté vis-à-vis du bien surnaturel : « *Nec ipsum* (Adam) *ergo Deus esse voluit sine sua gratia... quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono* » (156). Celle-ci, après la déficience de la volonté, ravigore cette dernière et lui fait produire son acte en vertu de sa nouvelle énergie : « *Secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut* (homo) *velit et tantum velit, tantoque ardore diligat ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat* » (157). L'une ne porte pas encore à vouloir effectivement, l'autre a pour terme premier et direct l'acte de la volonté.

Différence de leurs rapports avec la volonté

C'est du reste la différence des rapports qu'elles ont avec la volonté qui les distingue l'une de l'autre. Vis-à-vis de la première, la volonté humaine joue un rôle conditionnel (nous verrons plus loin dans quel sens) : « (*Gratiam primus homo*) *habuit in qua si permanere vellet, nunquam malus esset* » (158)... *Tale quippe erat adjutorium... in quo permaneret si vellet* » (159) « *Prima enim et qua fit ut habeat homo justitiam si velit* » (160) »... *Acceperat* (*primus homo*) *posse si vellet* (161)... *posset enim perseverare si vellet* (162).

(154) *Ibid.*
(155) *Ibid.*
(156) *Ibid.*, 31
(157) *Ibid.*
(158) *Ibid.*
(159) *Ibid.*
(160) *Ibid.*
(161) *Ibid.*, 32.
(162) *Ibid.*

Vis-à-vis de la seconde, la volonté humaine déchue et affaiblie, a une attitude d'obéissance salutaire et d'abandon régénérateur. Sous l'action de cette grâce, la liberté se laisse rendre à elle-même, après la honteuse abdication de sa dignité, elle se répand en de généreux vouloirs. « *Nunc autem... quibus datur.... tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum nostrum... ut non solum adsit sine quo permanere non possumus etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale sit ut velimus* » (163).

Leur efficacité respective

Comment faut-il comprendre cependant l'efficacité de l'une et de l'autre grâce, étant donnée cette diversité de leurs objets respectifs et de leurs rapports avec la liberté humaine ?

Rappelons que nous avons déjà considéré longuement avec Saint Augustin, l'efficacité de la grâce qui prépare et répare la volonté. C'est donc la seule efficacité de la grâce accordée au premier homme qui reste en question.

Impossible, au surplus, de saisir la pensée exacte d'Augustin sur ce point délicat de sa doctrine, si l'on ne distingue une double efficacité de cette grâce, à savoir son efficacité de droit et son efficacité de fait.

Efficacité de droit. Nous entendons par là que cette grâce ne tient que d'elle-même la vertu de produire son effet qui est, nous l'avons dit, la permanence dans la justice originelle. Cette permanence lui revient tout entière, car la liberté du premier homme, laissée à elle-même, est à cet égard d'une impuissance totale : « *Sine qua* (*primus homo*) *etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset* » (164)... « *sic* (*liberum arbitrium*) *adjuvabatur, ut sine hoc adjutorio in bono non maneret* » (165)... *dederat adjutorium* (*homini Deus*) *sine quo in ea* (*bona voluntate*) *non posset permanere si vellet* » (166)... *ut autem* (*primus homo*) *in eo* (*bono*) *permaneret egebat adjutorio gratiæ, sine quo id omnino non posset* » (167). « *Primo itaque homini... datum est adjutorium perseverantiæ.... sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset* » (168).

(163) *Ibid.*
(164) *Ibid.*, 31.
(165) *Ibid.*
(166) *Ibid.* 32.
(167) *Ibid.*
(168) *Ibid.*, XII, 34.

Par où l'on voit que la persévérance d'Adam n'eut point résulté d'une collaboration positive (au sens de coordination) de la grâce et de la liberté. Nous sommes donc en présence d'une subordination d'activités.

Comment l'auxilium sine quo conditionnait la liberté d'Adam

Cependant nous avons parlé d'un rôle conditionnel de la volonté humaine vis-à-vis de la grâce « *sine qua* » ou de l' « *auxilium sine quo* ». Il importe de préciser ce rôle. Saint Augustin n'y manque pas : « *Eam (gratiam sine qua) tamen (homo primus) per liberum arbitrium deserere posset* » (169).«.. *Quod adjutorium, si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus...* » (170). *Tale quippe erat adjutorium quod desereret cum vellet.....* » (171) *Hoc adjutorium si vellet desereret* » (172). Par où l'on voit que ce qui était au pouvoir de la liberté du premier homme c'était de « déserter » le secours divin, d'abandonner la grâce, de se soustraire à son efficacité. Pouvoir tout négatif, on en conviendra, puisqu'il n'allait qu'à se priver d'une aide indispensable pour faire le bien. En d'autres termes, à l'efficacité de l'action divine, l'action humaine ne pouvait opposer que sa défectibilité naturelle et pour autant, abdiquer son caractère de liberté, bref, s'asservir au mal.

L'auxilium « sine quo » efficace de droit, fut inefficace de fait

L'efficacité de la grâce s'en trouverait-elle compromise ? En fait, oui ; en droit, nullement.

En fait, disons-nous, car si le premier homme en se dérobant à cette grâce par un mouvement de son libre arbitre, allait s'interdire à lui-même toute persévérance effective dans le bien, la grâce n'en demeurait pas moins la source de cette persévérance, qu'une déficience de la volonté humaine, empêcherait, seule, de jaillir. De sorte que la volonté d'Adam serait la condition non de l'efficacité de droit de l'« *auxilium sine qua non* », mais la cause de son inefficacité de fait en le frustrant de son application.

Aussi, comparant l'*auxilium sine quo* et l'*auxilium quo*, Augustin ne veut pas que le premier soit déprécié, quelle que soit la prééminence du second : « *Nec illa quidem parva erat, qua demons-*

(169) *Ibid.* XI,31.
(170) *Ibid.*
(171) *Ibid.*
(172) *Ibid.*

trata est etiam potentia liberi arbitrii, quoniam sic adjuvabatur, ut sine hoc adjutorio in bono non maneret sed hoc adjutorium si vellet desereret » (173). Son excellence est donc mise en relief et par son efficacité de droit « *sine hoc adjutorio in bono non maneret* » qui le rend indispensable et par le conditionnement purement négatif de la volonté « *si vellet desereret* ».

Mais, dira-t-on peut-être, l'inefficacité de fait ne contredit-elle pas à toute efficacité de droit ? Nous répondrons par un exemple, à l'aide duquel Saint Augustin distingue les deux « *auxilia* ».. « *sine alimentis,* dit-il, *non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta eis fit ut vivat qui mori voluerit* » (174).

Les aliments sont indispensables à la vie, à cause de la vertu nutritive qu'ils sont seuls à posséder. Cependant leur présence ne suffirait pas à la vie de celui qui préfère mourir. Qu'est-ce à dire, sinon qu'efficaces en droit ou par eux-mêmes, ils peuvent être inefficaces de fait, pour celui qui se prive volontairement de leur vertu nutritive, indispensable et suffisante à la vie ?

Réponse à l'objection semi - pélagienne

Nous pouvons maintenant, avec Saint Augustin répondre à l'objection semi-pélagienne qui nous a valu cette précieuse doctrine. Cette objection procède d'une confusion entre la nature de la grâce accordée au premier homme pour sa persévérance dans le bien, et la nature de la grâce accordée à ses descendants.

Parce que les forces de son libre arbitre n'étaient pas atteintes par le péché, Adam reçut une grâce telle qu'à la seule condition de ne pas se dérober à son efficacité, il eut toujours persévéré dans le bien, d'autant que rien encore ne le sollicitait à se dérober de la sorte. Cette grâce, sans laquelle la persévérance lui était impossible était donc, tout ensemble, indispensable, efficace quant à elle-même, et respectueuse d'une liberté encore intacte : « *Ut autem vellet (permanere in bona voluntate) in ejus libero reliquit arbitrio* » (175). La question était pour lui de rester sous l'action de cette grâce. On sait ce qui arriva. Abusant de sa liberté, jusqu'alors ordonnée à son véritable objet, le bien, il se tourna vers le mal, devenant ainsi l'artisan de sa propre déchéance. L'action divine

(173) *Ibid.*
(174) *Ibid.*, XII, 34.
(175) *Ibid.* XI, 32.

ne pouvait le suivre sur cette voie : « *deseruit et desertus est* » (176) où d'ailleurs il pouvait se suffire : « *Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit* » (177). Mais, du même coup, il perdit sa rectitude originelle, pour se retrouver avec sa défectibilité native et son impuissance radicale vis-à-vis du bien surnaturel et méritoire.

Sa responsabilité fut entière. D'une part, en effet, Dieu ne lui avait pas refusé le secours indispensable à sa défectibilité naturelle : « *Si autem hoc adjutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent : adjutorium quippe defuisset sine quo manere non possent* » (178). Mais d'autre part, ce secours, il le dédaigna en quelque sorte, le rendit vain en faisant fi de son efficacité : « *Acceperat posse si vellet... quod ut nollet de libero descendit arbitrio* » (179).

L'auxilium quo efficace de droit et de fait

Ainsi, les Semi-Pélagiens n'avaient pu prendre en défaut la doctrine de Saint Augustin sur l'efficacité de la grâce. Si peu même, que le saint Docteur, dans sa réponse à leurs subtilités, trouvait une occasion nouvelle de mettre cette efficacité en relief. Car si l'*auxilium sine quo* était efficace, jusqu'à faire toucher du doigt l'impuissance de la liberté du premier homme laissée à elle-même, « *Qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii* », que dire de l'*auxilium quo* qui vient au secours d'une liberté déchue ? : « *Hæc autem tanto major est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si velit, nisi etiam efficiatur ut velit* » (180). « *Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus* » (181). Le libre vouloir qui pouvait être, pour la grâce donnée au premier homme, une condition d'efficacité de fait, est le principal effet de la grâce donnée à ses descendants. Et ceux-ci ne reçoivent pas seulement la faculté de persévérer dans le bien,

(176) *Ibid.* 31.
(177) *Ibid.*
(178) *Ibid.* 32.
(179) *Ibid.*
(180) *Ibid.*, 31.
(181) *Ibid.*, 32.

ils reçoivent cette persévérance même : « *Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, (sine quo perseverare non possunt) sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur ; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum, non nisi perseverantes sint* » (182).

« *Non nisi perseverantes sint* » : nous retrouvons le caractère déterminant de la grâce efficace. Est-ce au détriment de la liberté ? Nullement : « *Prima libertas voluntatis erat posse non peccare ; novissima erit multo major : non posse peccare* » (183). C'est qu'Augustin est fidèle à son principe : la liberté humaine est d'autant plus parfaite qu'elle est plus étrangère au mal.

Comme le saint docteur avait raison d'exalter la toute-puissance divine, à propos de la permission du péché ! « *Prima immortalitas erat posse non mori ; novissima erit multo major, non posse mori ; prima erat perseverantiæ potestas bonum posse non deserere ; novissima erit felicitas perseverantiæ bonum non posse deserere* (184). Cette nouvelle immortalité : bienheureuse impossibilité de mourir ; cette nouvelle persévérance : véritable confirmation dans le bien, furent la récompense des anges fidèles. L'*auxilium quo* tient lieu de l'une et de l'autre pour ceux que Dieu a prédestinés : « *Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis* » (185).

(182) *Ibid.* XII, 34.

(183) Ibid., 33.

(184) *Ibid.*

(185) On s'efforce assez communément aujourd'hui de retrouver dans l'*Auxilium sine quo* et *l'auxilium quo* de Saint Augustin, l'équivalent de la grâce suffisante et de la grâce efficace des théologiens modernes, ou tout au moins de ramener celles-ci à ceux là. (F. Cayré, Précis de Patrologie, p. 666 n° 1). Cela ne peut se faire sans quelque violence. En effet, tandis que la grâce suffisante et la grâce efficace abstraient, à la rigueur, du péché d'Adam, l'*auxilium sine quo* n'avait sa raison d'être qu'avant la chute originelle et nous avons vu qu'il avait un caractère d'efficacité de droit, que seule, la déficience humaine stérilisa de fait. L'*auxilium sine quo* ne correspond, par conséquent, que très imparfaitement à la grâce suffisante.

Mais par contre l'*auxilium quo* répond bien à notre notion de la grâce efficace par elle-même de droit et de fait. Saint Augustin qui avait illustré l'*auxilium sine quo* par l'exemple des aliments, illustre l'*auxilium quo* par celui de la béatitude : « *Beatitudo quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus. Adjutorium est enim non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit propter quod datur.* » (De correptione et gratia, XII, 34). Or, il n'est pas douteux que l'action de Dieu béatifiant ait de profondes analogies avec celle de la grâce efficace.

Ajoutons qu'un fondement à l'étude de la grâce suffisante serait plus utilement cherché dans ce que nous avons dit sur la vocation à la foi ou à la grâce seules d'après Saint Augustin.

VII. — Le don de la persévérance finale.

La vocation à la gloire ou « *secundum propositum* », la collation, après la chute originelle, de l' « *auxilium quo* » pour la permanence effective dans le bien surnaturel et méritoire, seraient insuffisantes à la réalisation de la prédestination des élus, sans la grâce très spéciale de la persévérance finale.

On se rappelle que les Semi-Pélagiens partagés entre le double souci d'échapper à la condamnation des doctrines de Pélage, d'une part, et d'exalter le rôle de la liberté humaine dans l'œuvre du salut, d'autre part, affectaient de ne revendiquer pour la liberté que deux interventions absolument indépendantes : l'une au moment de l'*initium fidei*, l'autre à l'instant de la persévérance finale. Mais Augustin de s'inscrire en faux contre l'une et contre l'autre. C'est de son attitude intransigeante que nous déduirons sa pensée sur ce qu'il appelle le grand don de Dieu : « *Ad hæc nos negare quidem non possumus etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem, magnum esse Dei munus : nec esse nisi ab illo de quo scriptum est : omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* » (Jac. I, 17) (186).

Nature du don de la persévérance finale

Il ne faut pas se tromper sur la nature de cette grâce. On peut parler, certes, d'une persévérance plus ou moins longue dans le bien avec le secours de l'*auxilium quo*, mais une telle persévérance ne coïncide avec le don divin dont nous parlons, que si elle dure jusqu'à la fin. « *Hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam qua in Christo perseveratur usque in finem* » (187). Il est donc de l'essence même de ce don d'être final, encore qu'il importe fort peu que la fin vienne plus tôt ou plus tard. La preuve, c'est que Saint Augustin le précise comme étant le seuil de la gloire divine : « *Quid enim aliud donat qui conservat sine offensione, ut constituat ante conspectum gloriæ suæ immaculatos in lætitia, nisi perseverantiam bonam* » (188).

De plus, ce don a un caractère spécial qui le distingue de

(186) *De correptione et gratia* VI, 10.
(187) *De dono persev.* I. 1.
(188) *De correptione et gratia*, VI, 10.

toutes les autres grâces. Celles-ci, et c'est chose bien mystérieuse, peuvent affluer tandis qu'il fait défaut : « *Mirandum est quidem, multumque mirandum, quod filiis suis quibusdam Deus quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverantiam* (189).

Les deux façons dont Dieu l'accorde

Dieu, dans sa Providence, a deux façons de l'accorder, soit que l'homme, mourant prématurément n'ait pas le temps de se pervertir « *Ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum* » (190), soit qu'il demeure jusqu'à la fin dans l'amitié divine, ou, s'il la quitte momentanément, qu'il y revienne jusqu'à la fin : « *Hi enim in eo quod diligunt Deum, permanent usque in finem ; et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse coeperunt* » (191).

Enfin, nous retrouvons le don de la persévérance finale aussi bien chez le martyr : « *Quod si non sit, quomodo verum est quod Apostolus ait* : « *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo* » (Philipp. I, 29) (192), que chez la victime d'une lente maladie ou d'un accident imprévu « *Aegritudine corporis vel quocumque casu moriuntur in Christo* » (193). Plus rare d'un côté (*longe difficilior*) plus commune de l'autre (*istam facilius est habere*), pour Dieu à qui tout est facile, la collation de cette grâce ne fait aucune difficulté : « *Sed cui nihil difficile est facile est utramque donare* » (194).

Il est à peine besoin de souligner l'importance d'un pareil don. N'est-ce pas lui qui consomme toute l'économie de la prédestination : « *Liberati enim a peccato servi facti sunt justitiæ* (Rom. VI, 18) *in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo perseverantiam, qui eos præscivit et prædestinavit et secundum propositum vocavit et justificavit et glorificavit* » (195). Il est l'acte suprême de Dieu prédestinant, la clef du trésor de toutes les autres grâces : «*Ipsam perseverantiam, magnum Dei donum, quo cætera dona ejus conservantur, accipiunt* » (196).

(189) *Ibid.* VIII, 18.
(190) *Ibid.*, 19.
(191) *Ibid.* IX, 23.
(192) *De dono persev.* I, 1.
(193) *Ibid.*
(194) *Ibid.*
(195) *De correptione et gratia*, XII, 36.
(196) *De dono persev.* II, 4.

Ses rapports avec la prédestination

Mais la nature et l'importance du don de la persévérance finale se précisent encore davantage, si l'on considère ses rapports avec la prédestination.

Elle accompagne celle-ci obligatoirement : « *Non igitur filiis suis prædestinatis Deus perseverantiam non dedit* » (198) « *Neque enim datur nisi eis qui non peribunt, quoniam qui non perseverant peribunt* » (199). Son absence est un signe de perdition. Quoi d'étonnant si elle est la condition, *sine qua non*, de la réalisation de la prédestination dans son acception la plus formelle ? « *Quis enim in æternam vitam potuit ordinari nisi perseverantiæ dono ? Quandoquidem qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth. X, 22). *Qua salute, nisi æterna ?* (200).

A l'inverse, on peut dire que la prédestination est une garantie assurée de persévérance finale, tant sont étroites leurs relations.... « *nullus eorum (prædestinatorum et secundum propositum vocatorum) ex bono in malum mutatus finit hanc vitam : quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam æternam* » (201).

En dépit de toutes les apparences, ceux qui ne reçoivent pas le don de la persévérance finale, ne sont ni de vrais disciples du Christ, ni de véritables enfants de Dieu. Si nous nous trompons sur leur compte, c'est que nous sommes ignorants de l'issue de leur vie : « *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus : sed tunc vere sunt quod appellantur, si manserint in eo propter quod sic appellantur. Si autem perseverantiam non habent, id est, in eo quod cœperunt esse non manent, non vere appellantur quod appellantur et non sunt : apud eum enim hoc non sunt cui notum est quod futuri sunt, id est, ex bonis mali* » (202).

Sa gratuité

La gratuité absolue du don de persévérance finale, n'est donc qu'un corollaire obligé de sa nature et de son

(198) *De correptione et gratia*, IX, 21. La variante de l'édition de Louvain « *Igitur filiis suis non prædestinatis* » confirme la même vérité, comme on peut le voir dans le texte que nous citons à la suite du précédent.

(199) *Ibid.* 23.

(200) *Ibid.* VI, 10.

(201) *Ibid.* IX, 21.

(202) *Ibid.* 22.

rôle dans l'ensemble de la prédestination. C'est à la déduction de ce corollaire qu'Augustin s'emploie dans son « *De bono (seu dono) perseverantiæ* » dont il présume en ces termes la conclusion : « *Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo* » (203). Volontiers, il a recours à l'argument traditionnel de la prière, lui que les Semi-Pélagiens accusaient de briser avec toute tradition : « *Cur autem, perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo* » (204). On l'implore de Dieu : c'est donc qu'elle est un don de Lui. On en rend grâces : quelle dérision, si Dieu n'en est ni le dispensateur ni l'auteur : « *Irrisoria est illa actio gratiarum, si ex hoc gratiæ aguntur Deo quod non donavit ipse nec fecit* » (205). L'Eglise tout entière, demande la persévérance de ses enfants, parce qu'elle sait de qui l'obtenir : « *Orat (Ecclesia) ut credentes perseverent : Deus ergo donat perseverantiam usque in finem* » (206).

C'est là, du reste, une vérité de simple bon sens pour quiconque se rappelle que Dieu est le maître de la vie et qu'il n'a qu'à interrompre le cours de celle-ci, lorsqu'une chute est imminente, pour que l'homme ainsi prévenu, persévère jusqu'à la fin : « *Videte jam a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitæ : cum vitæ huic, quando voluerit, ipse det finem ; quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem* » (207).

VIII. — Corollaire I^er^ : La gratuité de la prédestination expliquée du côté de l'homme par l'absence de mérites antécédents.

Nous avons terminé notre étude de la prédestination dans l'ordre d'intention, en concluant, de l'analyse des actes divins dont cet ordre se compose, à la gratuité absolue de la prédestination. La même conclusion se dégage, d'elle-même, de la considération de l'ordre d'exécution. Il suffit de se rappeler les caractères dont nous avons vu la grâce revêtue, les conditions dans lesquelles s'exerce l'action humaine, la nature de la vocation « *secundum propositum* », de l' « *auxilium quo* », du don de la persévérance finale.

(203) *De dono persev.* I, 1.
(204) *Ibid,* II, 3.
(205) *Ibid.*
(206) *Ibid.* VII, 15.
(207) *Ibid.* XVII, 41.

Aussi, ne voulons-nous qu'expliciter cette conclusion, à l'exemple de Saint Augustin qui, sur la fin de sa vie, n'écrivit et ne lutta que pour la revendiquer.

Objection scripturaire à cette gratuité

Le saint Docteur y attachait une importance extrême. Elle mettait en jeu, à ses yeux, l'autorité de la Sainte Ecriture. Il ne voyait pas de milieu entre elle et l'hérésie pélagienne : « *Aut enim sic prædestinatio prædicanda est, quemadmodum eam sancta Scriptura evidenter eloquitur, ut in prædestinatis, sine pœnitentia sint dona et vocatio Dei, aut gratiam Dei secundum merita nostra dari confitendum, quod sapiunt Pelagiani* » (208). Ce qui d'ailleurs, ne l'empêchait pas d'en voir les difficultés : « *non parva quæstio quæ Domino donante, solvenda est* » (209), et de se poser à lui-même les plus sérieuses objections. En veut-on un exemple ? « Si la vie éternelle, dit-il, est la récompense de nos bonnes œuvres, ce qu'atteste de toute évidence l'Ecriture « *sicut apertissime dicit Scriptura « Quoniam Deus reddet unicuique secundum opera ejus* » (Matth. XVI, 27) comment se peut-il qu'elle soit gratuite : « *Quomodo gratia est vita æterna* », attendu que la grâce n'est pas une récompense de nos bonnes œuvres, comme Saint Paul l'assure en maints endroits : « *Cum gratia non operibus reddatur, sed gratis detur, ipso Apostolo dicente : « Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* » (Rom. IV, 4) *et iterum « Reliquiæ inquit, per electionem gratiæ salvæ factæ sunt » et mox addidit : « Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia* » (210).

Ou faut-il se persuader pour supprimer la difficulté, que Saint Paul, cohérent avec lui-même, n'a jamais soutenu que la vie éternelle fut gratuite ? « *An forte vitam æternam non dixit Apostolus gratiam* ». A Dieu ne plaise, car l'Apôtre renchérit, jusqu'à rendre impossible toute négation, jusqu'à persuader, non seulement un lecteur subtil, mais quiconque est un peu attentif : « *Imo vero sic dixit ut negari omnino non possit ; nec intellectorem acutum, sed tantummodo intentum desideret auditorem. Cum enim dixisset*

(208) *De dono persev.* XVI, 41.
(209) *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 19.
(210) *Ibid* XI, 5 - 6.

« *Stipendium peccati, mors* » *continuo subdidit :* « *Gratia autem Dei vita æterna, in Christo Jesu Domino nostro* » (Rom. VI, 23) (211).

Telle est l'objection que se fait Saint Augustin, et dont il accentue à plaisir la vigueur. Il ne s'agit de rien moins que de démêler la contradiction de l'Ecriture, contradiction apparente que la doctrine de l'absolue gratuité de la prédestination semble rendre réelle.

Réponse Le saint évêque va résoudre cette objection et dissiper toute contradiction, par sa doctrine même que nous connaissons bien désormais. La vie éternelle est gratuite, parce que sont gratuites les bonnes œuvres qu'elle récompense. La gratuité de la fin s'explique par la gratuité des moyens : « *Itaque, charissimi, si vita bona nostra, nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita æterna quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est : et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur* » (212). La seule différence entre ces deux gratuités c'est que l'une, celle des bonnes œuvres, n'en suppose pas d'autre, tandis que celle de la vie éternelle suppose celle des bonnes œuvres : « *Sed illa cui datur, tantummodo gratia est : hæc autem quæ illi datur, quoniam præmium ejus est, gratia est pro gratia, tamquam merces pro justitia, ut verum sit, quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus, secundum opera ejus* » (213). Ce n'est là qu'une façon originale de dire que Dieu récompense notre activité, mais que cette récompense n'en demeure pas moins purement gratuite, parce que l'activité qui la mérite est elle-même un don purement gratuit. « *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua* » (214).

Instance Saint Augustin imagine une instance. La sainte Ecriture nous dit que la sentence divine sera sans miséricorde pour celui qui n'a pas été miséricordieux « *Judicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam* » (215). C'est donc que la sentence divine sera pleine de miséricorde pour ceux qui furent miséricordieux. De sorte que la miséricorde elle-même a

(211) *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 19.
(212) *Ibid.* VIII, 20.
(213) *Ibid.*
(214) *Ibid.* VI, 15.
(215) Jacob, II, 13.

le caractère d'une juste rétribution : « *Ac per hoc etiam ipsam misericordiam meritis bonorum operum reddi* » (216).

Réponse Vaine déduction pour quiconque prend la peine d'examiner les conditions présentes dans lesquelles s'exerce la miséricorde de Dieu. Celle-ci, en effet, depuis la chute et les justes châtiments qu'elle entraîne, ne vient pas au secours d'inoffensifs indigents : elle prévient des coupables pour les arracher à leur malheureux sort. Elle est la source de la grâce qui redresse leurs torts, brise leurs chaînes, réalise leur prédestination à la gloire : « *Non sic est nunc quando, non solum nullis bonis, sed etiam multis malis operibus præcedentibus, misericordia ejus prœvenit hominem ut liberetur a malis et quæ fecit et quæ facturus fuerat nisi Dei gratia regeretur et quæ passurus fuerat in æternum nisi erueretur a potestate tenebrarum et transferretur in regnum Filii charitatis Dei* » (217). Tant s'en faut que la miséricorde divine puisse être l'objet du mérite !

Il plaît à Saint Augustin d'insister non seulement sur l'absence de tout mérite, mais sur l'accumulation des démérites. Il faut que ceux-ci qui sont la libre conséquence de la très sage permission du péché, fassent éclater la raison d'être de cette permission, montrent la toute-puissance divine : « *Quandoquidem non solum nullis bonis sed etiam multis meritis malis præcedentibus (gratiam Dei) videmus datam et quotidie dari videmus* » (218).

Ceux qui veulent que la grâce récompense le mérite antécédent ont une singulière façon de voir, en dépit de tous les textes qu'ils peuvent mettre en avant. N'aperçoivent-ils donc pas la contradiction de leur effort ? « *Illi ponunt meritum hominis quod dictum est* (in 1 Par. XXVIII, 9) : « *Si quæsieris eum* » *et secundum hoc meritum dari gratiam, in eo quod dictum est* « *invenietur tibi* » : *et omnino laborant, quantum possunt, ostendere gratiam Dei secundum merita nostra dari ; hoc est gratiam non esse gratiam. Quibus enim secundum meritum redditur, non imputatur merces secundum gratiam, sed secundum debitum, sicut apertissime dicit Apostolus* (Rom. IV, 4) (219) et ailleurs : « *Gratia vera non secun-*

(216) *De correptione et gratia* XIII, 41.
(217) *Ibid.*
(218) *De gratia et libero arbitrio*, VI, 13.
(219) *Ibid*, V. 10.

dum merita hominum datur, alioquin gratia jam non est gratia : quia ideo gratia vocatur quia gratis datur » (220).

Gratuité de la foi et de la vocation

Toute la réalisation de la prédestination par la grâce efficace revêtira donc ce caractère de gratuité absolue, du fait de l'absence de mérites antécédents. C'est en vain que les Semi - Pélagiens voulaient faire exception pour la foi. La parole de l'Apôtre est formelle : « *Non enim dixit : « misericordiam consecutus sum, quia fidelis eram »*, *sed : « ut fidelis essem »* (I. Cor. VII, 25) *hinc ostendens etiam ipsam fidem haberi nisi Deo miserante non posse et esse donum Dei* » (221). De sa prière même (Rom. X, 1) pour les infidèles, Augustin tire ce joli raisonnement : comment se pourrait-il que leur foi prévienne la grâce de Dieu, puisqu'il faut que celle-ci soit prévenue par la foi de ceux qui prient pour eux, pour que cette foi leur soit accordée : « *Orat Apostolus, pro non credentibus, quid nisi ut credant ? Non enim aliter consequuntur salutem. Si ergo fides orantium Dei prævenit gratiam ; numquid eorum fides pro quibus oratur ut credant, Dei prævenit gratiam* » (222). Saint Paul parlait et priait en connaissance de cause. Sa vocation à la foi, sur le chemin de Damas, fut un comble de gratuité et Saint Augustin que nous avons vu invoquant cette vocation comme exemple en faveur de l'efficacité intrinsèque et non-nécessitante de la grâce, y fait encore appel en faveur de sa gratuité absolue : « *Ut autem (Apostolus) de cœlo vocaretur, et tam magna efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola ; quia merita ejus erant magna sed mala... Quid istis tam malis meritis nisi pœna utique debebatur ? Sed Deo reddente bona pro malis, per gratiam factum est quod deinde subjungit et dicit... « non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* » (Tit. III, 3-7) (223).

Gratuité totale de la prédestination

Nous ne reviendrons pas sur la gratuité du don de persévérance finale, corollaire obligé de sa nature et de son rôle dans la réalisation de la prédestination. Du reste, la gratuité totale de celle-ci ne fait pas plus de difficulté que sa gratuité initiale : « *Si*

(220) *Ibid* XXI, 43.
(221) *De gratia et libero arbitrio,* VIII 17.
(222) *De præd. sanct.* VIII, 14.
(223) *De gratia et libero arbitrio,* V 12.

operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris ut credamus, numquid metuendum est ne totum facere non possit » (224). Quelle étrange conception que de revendiquer pour l'homme toute initiative dans le commencement, afin d'enchaîner l'action divine à ses mérites dans la suite : (*numquid*) *ideo homo sibi ejus vindicat partes, ut novissimas ab illo accipere mereatur* » (225). C'est Dieu qui est à la source de toute notre vie morale et en procure le mystérieux accroissement : « *Quis... non fateatur a Domino Deo nobis esse, ut declinemus a malo et faciamus bonum ?... Sciebat* (*Apostolus*) *hæc omnia quæ plantando et rigando faciebat in aperto, nisi eum pro illis exaudiret orantem, qui dat incrementum in occulto* » (226).

Aussi quelle place peut-on faire décemment, aux mérites de l'homme ? « *Unde satis dilucide ostenditur et inchoandi, et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari* » (227). C'est la très secrète, très juste, très sage et très bienfaisante volonté de Dieu qui en tient lieu : « *Sed dari secundum ipsius secretissimam, eamdemque justissimam, sapientissimam, beneficentissimam voluntatem* » (228). Ainsi se réalisent, efficacement et sans repentance, les décrets prédestinants : « *Quoniam quos prædestinavit, ipsos et vocabit vocatione illa de qua dictum est : Sine pœnitentio sunt dona et vocatio Dei* » (229).

Qu'on ne fasse pas appel, pour sauver de l'erreur la doctrine contraire, à des mérites futuribles. Nous avons entendu Saint Augustin taxer d'absurdité la prescience divine dont ces mérites seraient l'objet pour devenir ensuite la règle de la prédestination. Le châtiment de Tyr et de Sidon, qui cependant eussent eu le mérite de la docilité à l'Evangile, si celui-ci leur eut été prêché, justifie le jugement sévère du saint docteur : « *Si etiam secundum facta quæ facturi essent si viverent mortui judicantur, profecto, quia fideles futuri erant isti* (*Tyrii et Sidonii*) *si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium prædicatum, non sunt utique puniendi : punientur autem : falsum est igitur et secundum ea mor-*

(224) *De prædest. sanct.* II, 6.
(225) *Ibid.*
(226) *De correptione et gratia,* II, 3.
(227) *De dono persev.* XIII, 33.
(228) *Ibid.*
(229) *Ibid.*

tuos judicari, quæ facturi essent si ad viventes Evangelium perveniret » (231).

Et que d'inconvénients à admettre cette sorte de mérites ! Le moins réel n'est pas la falsification effrontée de la sainte Ecriture, (dont le respect, même littéral, est une règle d'or, nous l'avons vu, pour Saint Augustin). « *Cum unusquisque recipiat sive bonum, sive malum, secundum ea quæ per corpus gessit, non secundum ea quæ gesturus esset, si diutius fuisset in corpore, sicut Apostolus* (II Cor. v, 10) *definit* (232), ou tout au moins sa contradiction : « *Cum dicat Scriptura* : » *Felices mortui qui in Domino moriuntur* (Apocal. XIV, 13) *quorum sine dubio certa et secura felicitas non est, si et ea quæ non egerunt, sed acturi fuerant, si esset eis haec vita prolixior, judicabit Deus* (233).

C'est le renversement de toutes les convictions, si la mort prématurée n'est plus un bienfait de la Providence « *Nullum accipit beneficium qui rapitur ne malitia mutet intellectum ejus* » (234) et le champ ouvert à la désolation : « *quia et pro illa malitia, cui forsitan imminenti subtractus est, pœnas luit* » (235).

C'est la fin de tous les espoirs et le commencement de toutes les angoisses, s'il est risqué de se réjouir, à la mort de ceux qui ont bien vécu, mais qui pourraient mal vivre : « *Ne secundum aliqua scelera judicentur quæ fuerant, si viverent, fortasse facturi* » (236).

C'est la négation de toute justice sociale, s'il est permis de regretter le châtiment des scélérats : « *Quia forte si viverent, actu-*

(231) *Ibid.* IX, 23. Nous pouvons conjecturer par là combien injustement se réclameraient du saint Evêque ceux qui, de nos jours encore, font droit à de prétendus mérites antécédents. Il est vrai que les nouveaux défenseurs de la prescience de ces mérites ont modifié, dans le sens de la vérité, la conception des adversaires d'Augustin en y introduisant la prévision de circonstances dépendantes de la volonté de Dieu, plus brièvement : des ordres de providence possibles. Mais cela même ne change pas de beaucoup la solution qui exaspérait le saint Docteur. Au lieu d'être enchaînée directement à l'action humaine, l'action divine lui est subordonnée indirectement, mais réellement par l'intermédiaire du seul ordre de providence, de l'unique jeu de circonstances capable d'intéresser la liberté de l'homme. Or, c'est bien un ordre de Providence que ce « *si viverent* » et ce « *si ad viventes Evangelium perveniret* », ordre qui eût intéressé la liberté des Tyriens et des Sidoniens (Notre-Seigneur lui-même l'affirme). Dieu devait donc à sa sagesse et à la liberté humaine de le choisir et de le réaliser. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? La théorie de la « science moyenne » pour l'appeler par son nom, aurait paru à Saint Augustin singulièrement subversive.

(232) *Epistola* CCXVII, XXII.

(233) *Ibid.*

(234) *Ibid.*

(235) *Ibid.*

(236) *Ibid.*

ri fuerant pœnitentiam, pieque victuri, et secundum ista sunt judicandi » (237).

Aussi pareille doctrine, basée sur une contradiction ne mérite-t-elle que dérision parce qu'elle est naïve, et exsécration parce qu'elle est funeste : « *Ridendus est et exsecrandus error quo putatur quod homines, secundum suas futuras, quæ morientium non sunt futuræ, judicandi sunt voluntates* » (238).

L'absence de tout mérite antécédent éclate particulièrement chez les enfants et dans la personne du Christ

L'absence de tout mérite antécédent éclate d'une manière particulière chez les petits enfants, dont la condition est uniforme. Ils reçoivent en naissant le même héritage lamentable : « *In una causa quam certe habent omnes parvuli, hæreditarium malum trahentes ex Adam* » (239). Cependant on voit les uns secourus et baptisés, les autres demeurer et mourir dans leur esclavage. Il n'en est pas d'autre raison que les secrets jugements de Dieu : « *Ad occulta... Dei judicia revocate, quando videtis... huic subveniri ut baptizetur, illi non subveniri ut in ipsa obligatione moriatur* » (240), dont l'impénétrabilité s'accroît encore lorsque l'on voit que les mérites des parents eux-mêmes n'y sont pour rien. Car il arrive que la grâce du baptême soit accordée à des enfants d'infidèles, alors que des enfants de croyants sont victimes de quelque empêchement : « *Et aliquando filiis infidelium præstatur hæc gratia... aliquando autem filii fidelium non eam consequuntur, aliquo impedimento existente, ne possit periclitantibus subvenire* » (241).

Mais le plus bel exemple de prédestination gratuite est dans la personne du Christ. Augustin en tire un argument décisif : « *Est etiam præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ, ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei præcedentibus meritis natura humana quæ in illo est comparavit...* » (242). Comment la nature humaine qui est dans le Christ aurait-elle pu méri-

(237) *Ibid.*
(238) *Ibid.*
(239) *De gratia et libero arbitrio*, XXII, 45.
(240) *Ibid.*
(241) *Ibid*, 44.
(242) *De præd. sanct.* XV, 30.

ter d'être élevée à la dignité de médiatrice entre Dieu et les hommes ? De plus, le Christ fut prédestiné à l'excellence de l'impeccabilité, et cela tout aussi gratuitement : « *Nullum est, inquam, illustrius prædestinationis exemplum quam ipse Mediator... qui ergo non fecit ex semine David hominem justum, qui numquam esset injustus sine ullo merito præcedentis voluntatis ejus...* » (243).

Or, cette prédestination du Christ, le Saint des saints, n'est pas différente de celle des autres saints. C'est la même gratuité chez lui et chez eux, parce que c'est la même absence totale des mérites : « *Ipsa est igitur prædestinatio sanctorum quæ in sancto sanctorum maxime claruit : quam negare quis potest recte intelligentium eloquia veritatis* » (244). Celui qui l'a doté d'impeccabilité sans aucun mérite de sa part, est le même qui fait les justes sans aucun mérite de la leur : « *Ipse ex injustis facit justos, sine ullo merito præcedentis voluntatis ipsorum* » (245).

Comme Saint Augustin a donc raison d'imposer silence à toute mise en avant des mérites de l'homme et de proclamer le triomphe de la grâce : « *Humana hic merita conticescant, quæ perierunt per Adam et regnet quæ regnat Dei gratia per Jesum Christum* » (246). La verbosité de Julien d'Eclane trouvera-t-elle encore cet argument en défaut ? Qu'il convienne donc une bonne fois, de l'absolue gratuité non seulement du pardon divin (perfide échappatoire !) mais de la justification par la grâce : « *Dic mihi quibus operibus hoc meruit Christus Jesus et qua justitia Dei, solus hoc meruerit, aude garrire : aut si non audes, tandem gratiam sine meritis conferri, non solum remittentem peccata homini, verum etiam in natura humana justitiam Sancto Spiritu facientem* » (247). Il y va de la justice même de Dieu : « *qua justitia Dei, solus hoc meruerit* ».

C'est le moment de rapporter celles d'entre les sentences de Saint Augustin à Vitalis de Carthage qui ont trait à la gratuité de la prédestination. Elles sont au nombre de quatre sur douze, ce qui est déjà significatif :

II[a] *Scimus gratiam Dei, nec parvulis, nec majoribus secundum merita nostra dari.*

(243) *De dono persev.* XXIV, 67.
(244) *De præd. sanct.* XV, 31.
(245) *De dono persev.* XXIV, 67.
(246) *De præd. sanct.* XV, 31.
(247) *Op. imperf. contra Jul.* lib. I, cap. CXL, col. 1138.

III[a] *Scimus non omnibus dari, et quibus datur non solum secundum merita operum non dari, sed nec secundum merita voluntatis eorum quibus datur : quod maxime apparet in parvulis.*

V[a] *Scimus eis quibus gratia datur, misericordia Dei gratuita dari.*

VII[a] *Scimus quod omnes adstabimus ante tribunal Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quæ per corpus gessit, non secundum ea quæ si diutius viveret, gesturus fuit, sive bonum sive malum* (248). Celle-ci combat toute considération de mérites futuribles.

La grâce est une condition du mérite

Ajoutons pour rendre toute la pensée du saint Docteur que, loin d'être la récompense de mérites antécédents, la grâce par laquelle se réalise la prédestination, est la condition de tout mérite. Du mérite de la correspondance à la vocation : « *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei : nec potest eorum quisquam dicere « Credidi ut sic vocarer » prævenit quippe eum misericordia Dei, quia sic est vocatus ut crederet* » (249). Du mérite de la fidélité au bien, car elle prévient les défaillances de la liberté : « *Plane cum data fuerit incipiunt esse merita nostra bona per illam tamen : nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus sed præcipitatus libero arbitrio* (250).

Aussi bien n'est-ce là, au dire d'Augustin, que la pensée de Saint Paul lui-même : « *Et ideo commendans istam gratiam quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita : « Non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est* » (251).

IX. — Corollaire 2[e] : L'infaillibilité de la prédestination expliquée du côté de l'homme par l'efficacité de la grâce divine.

C'est encore une conclusion qui va de soi, si l'on se rappelle que pour Saint Augustin la volonté de l'homme ne fait point échec

(248) *Epistola* CCXVII, V, 16.
(249) *De præd. sanct.* XVI, 32.
(250) *De gratia et libero arbitrio* VI, 13.
(251) *De præd. sanct.* II, 5.

à la grâce divine, celle-ci étant la source de nos libres vouloirs eux-mêmes. L'action divine réalise, en toute indépendance, le plan de la prédestination, dès l'instant de la vocation efficace et jusqu'à celui de la persévérance finale, en dépit de passagères déviations : « *Hi enim (qui secundum propositum vocati sunt) in eo quod diligunt Deum, permanent usque in finem : et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, et usque in finem perducant, quod in bono esse cœperunt* » (252). Comment concevoir, du reste, que dans l'accomplissement de ses desseins, la toute puissance de Dieu puisse être contrecarrée par la faiblesse de l'action humaine : « *Parum de retanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente, non posse* » (253).

Nous avons vu que la prescience divine avec le choix qu'elle implique, était, dans l'ordre d'intention l'acte principal de la prédestination. Or, Saint Augustin met en relations étroites, dans l'ordre d'exécution, ce choix et l'efficacité de la grâce : « *Hæc est electio gratiæ non ex operibus qua fiunt vasa in honorem, ut bona opera faciant : quia bona opera subsequuntur gratiam, non præcedunt : quoniam gratia Dei facit ut ea faciamus* » (254).

Par l'efficacité de la persévérance finale

Mais c'est surtout l'infaillibilité du don de persévérance qui explique l'infaillibilité de la prédestination. Chez ceux qui l'ont reçu, la foi vivante et agissante ne défaille pas, ou si elle défaille, elle est relevée avant la mort : « *Horum (quos Dominus scit esse ejus,* II. Tim. II, 19) *fides quæ per dilectionem operatur, profecto, aut omnino non deficit, aut si qui sunt quorum deficit, reparatur antequam vita ista finiatur* » (255). Or, l'infaillibilité du don de persévérance tient à sa nature de grâce efficace. S'il en était autrement, la prière du Christ en faveur de Saint Pierre eut été vaine, car il n'eut tenu qu'à ce dernier d'être fidèle : « *An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, hoc est si eam usque in finem perseverare noluisset* » (256). C'est en effet la déficience ou

(252) *De correptione et gratia,* IX, 23.
(253) *Op. imperf. contra Jul.* lib. I, cap. XCIII.
(254) *Ibid.* cap. CXLI, col. 1142.
(255) *De corrept. et gratia,* VII, 15.
(256) *Ibid* VIII, 17.

la permanence de la volonté qui font la défection ou la persévérance : « *Nam quis ignorat, tunc fuisse perituram fidem Petri si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret et permansuram si eadem voluntas maneret* » (257). Mais nous savons que la préparation de la volonté est l'œuvre de la grâce et voilà pourquoi, en définitive, ni la prière du Christ ne pouvait être vaine, ni la persévérance de Pierre prise en défaut, ni sa prédestination que cette persévérance devait réaliser, ne pas être infaillible : « *Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio* » (258).

Saint Augustin assimile donc l'efficacité et l'infaillibilité de la grâce, à l'efficacité et à l'infaillibilité de la prière du Christ. Le sens de ce « *quia* » est d'une profondeur extrême, car il touche à l'union hypostatique. *Parce que* c'est *Dieu* (ou sa grâce) qui prépare la volonté, la prière du Christ ne peut être vaine. Qu'est-ce à dire sinon : *parce que* celui qui exauce est le même que celui qui prie. Mais celui qui prie que demande-t-il ? « *Quid aliud rogavit (Christus) nisi ut haberet (Petrus) in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem* » (259), en un mot : Que la prédestination de saint Pierre se réalise.

(257) *Ibid.*
(258) *Ibid.*
(259) *Ibid.*

CHAPITRE V

CONCLUSION

Nous avons achevé l'exposé synthétique de la pensée de Saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus. Notre travail serait incomplet, si nous ne faisions justice, avec le saint Docteur lui-même, des objections soulevées, de son temps déjà, contre cette doctrine si fidèle cependant aux enseignements pauliniens. Objections providentielles d'une part, car elles nous ont valu les profonds développements que l'on vient de lire et qui ont leur origine dans quelques versets à peine de l'Epitre aux Romains. Objections aussi vivaces d'autre part que l'orgueil humain dont elles sont inspirées, et que l'on a la déception de rencontrer encore de nos jours, comme si la solution n'en avait pas été donnée depuis quinze siècles, comme si le seul fait de les présenter en des termes nouveaux justifiait leur survivance, voire leur conférait des apparences de triomphe. On a tôt fait de dire que l'enseignement de l'évêque d'Hippone sur la prédestination n'est jamais devenu la doctrine de l'Eglise (1), qu'il faut désespérer de ramener à l'unité la pensée d'Augustin (2), que cette pensée présente d'incontestables lacunes (3). Nous ne pouvons quant à nous, sans aller jusqu'au fanatisme condamné par Alexandre VIII (4) oublier le jugement de saint Célestin 1er (422-432) écrivant aux évêques de Gaule : « *Quem tantæ scientiæ olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos... haberetur* » (5). C'est donc aussi pour désavouer une critique trop audacieuse et trop précipitée, que nous passerons rapidement en revue les objections faites au saint Docteur et les réponses pertinentes qu'il y opposa. Enfin, nous examinerons le bien fondé de la définition augustinienne de la prédestination et résumant la pensée du grand évêque, nous verrons à quelles conditions l'on peut se dire fidèle à sa doctrine.

(1) O. Rottmanner, O. S. B. Der Augustinismus, München, 1892, p. 5.
(2) Ibid.
(3) Dict. de la oi cathol. : d'Alès, Prédestination.
(4) Denzinger, 1320.
(5) *Ibid.* 128.

1. — Défense de la doctrine augustinienne de la prédestination contre les objections faites à SAINT AUGUSTIN et renouvelées de nos jours.

Comme nous l'avons indiqué dans l'état de la question, ces objections sont de deux sortes : à savoir d'ordre doctrinal et d'ordre pastoral. On peut y ajouter celles, plus particulières, par lesquelles les Semi-Pélagiens s'en prenaient à la méthode augustinienne elle-même.

A. — *Objections d'ordre doctrinal :*

Objection tirée de la non persévérance finale d'un grand nombre

Nous ne reviendrons pas sur celles que l'exposé même de la doctrine nous a fait rencontrer et analyser, v. g. l'objection tirée de la non-persévérance d'Adam et résolue par la distinction de l'*auxilium* « *sine quo* » et de *l'auxilium* « *quo* ». Mais notre propre persévérance, disaient les Semi-Pélagiens, dans la théorie d'Augustin, est une source de difficultés. C'est en effet la grâce de la persévérance finale qui réalise la prédestination, plus encore que celle de la vocation efficace ; c'est elle qui est l'*auxilium* « *quo* » par excellence. Dès lors la damnation de ceux qui ne l'ont pas reçue est injuste, et ils peuvent à bon droit s'écrier : « *Quare damnamur, quandoquidem ut ex bono reverteremur ad malum, perseverantiam non accepimus qua permaneremus in bono ?* » (6).

Saint Augustin répond que c'est en toute liberté que sont devenus mauvais ceux qui étaient bons : « *Ex bono quippe in malam vitam sua voluntate mutati sunt et ideo... divina in æternum damnatione sunt digni* » (7). La théologie du saint Docteur correspond bien à sa philosophie. Nous avons vu, en effet, que le libre arbitre se suffit pour le mal. Les déficiences ne sont donc imputables qu'à lui-même. Il en porte toute la responsabilité.

Le mystère du choix divin, au surplus, de ce choix dont il est impossible à l'homme d'assigner des raisons et que, précisément, la collation du don de persévérance réalise, envahit cette question.

(6) *De correptione et gratia* VII, 11.
(7) *Ibid.*

Ceux qui, étant en dehors de l'élection divine, n'ont pas reçu la grâce de la foi sont damnés : « *Sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi* » (8). Comme ils seraient plus excusables, cependant, que ceux qui n'ont pas voulu persévérer ! « *Quoniam potest dici : Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares si velles, nullo modo autem dici potest : Id quod non audieras, crederes si velles* » (9).

La volonté salvifique universelle de Dieu

Mais une objection plus sérieuse encore était faite au saint Docteur, qui se basait sur la volonté salvifique universelle de Dieu, affirmée dans Ia Tim. II, 4. C'est encore la plus grave qui subsiste contre son système.

Prosper d'Aquitaine et Hilaire de Marseille avaient soigneusement attiré l'attention d'Augustin sur ce point. Le premier l'avertissait que cette volonté divine du salut universel était une pièce maîtresse du système Semi-Pélagien, par laquelle était mise en relief la bonté de Dieu : « *Bonitas (Dei) in eo appareat, si neminem repellat a vita, sed indifferenter velit universos salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* » (10). Il ajoutait même que ce système prétendait, contre celui d'Augustin, laisser à cette volonté toute sa force : « *Nec vacillare illud, quod Deus omnes homines velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* » (11). Hilaire faisait savoir au saint évêque que les Semi-Pélagiens, n'entendaient pas comme lui le passage de l'épitre à Timothée et n'admettaient pas, conséquemment, la determination du nombre des élus et des réprouvés : « *Illud pariter non accipiunt, ut eligendorum rejiciendorumque esse definitum numerum velint : atque illius sententiæ expositionem, non eam quæ a te est deprompta suscipiant...* » (12).

Augustin connaissait l'état de la question

Nous pouvons donc assurer qu'à partir de 428, au plus tard, l'état de la question concernant les rapports de la volonté salvifique et de la prédestination, était connu d'Augustin. Si donc l'expression de sa pensée, après cette date, présente quelque lacune,

(8) *Ibid.*
(9) *Ibid.*
(10) *Epistola* CCXXV, 4.
(11) *Ibid.*, 5.
(12) *Epistola* CCXXVI, 7.

celle-ci ne pourra être dite provenir d'une « *ignoratio elenchi* ». Mais il importe de voir jusqu'à quel point l'enseignement du saint Docteur est déficient.

Il est bien vrai que, même à la fin de sa vie, lorsque le texte de I Tim. II, 4, revient sous sa plume, Augustin n'en donne pas une explication rigoureusement identique. Cependant, peut-on parler, sans injustice, d'hésitation ou de fluctuation ? Nous ne le croyons pas. Nous croyons plutôt que, ayant à faire non œuvre d'exégète, mais de théologien, le saint Docteur était préoccupé de ne pas infirmer par telle interprétation, tel autre point, non moins acquis, de doctrine (13). Voilà pourquoi ses commentaires paraissent divergents, sans l'être en réalité, car ils se rejoignent dans l'harmonie de l'ensemble. Voilà pourquoi, comme nous le verrons, ils ne sont pas exclusifs.

La volonté salvifique dans le « De correptione et gratia »

Une première fois, pour la période de sa vie qui nous occupe, dans le « *De correptione et gratia* », avant donc les avertissements de Prosper et d'Hilaire, il entend le passage I Tim. II, 4, d'une volonté salvifique de Dieu, non pas sans doute formellement universelle, mais cependant *indistincte*, ce qui est déjà une façon d'universalité. « *Ita dictum est : « Omnes homines vult salvos fieri » ut intelligantur omnes prædestinati quia omne genus hominum in eis est* » (14). Est-ce d'une si mauvaise exégèse ? A remettre le passage ainsi interprété dans son contexte, on ne peut s'empêcher d'admettre qu'il fait parallèle, en toute vraisemblance, avec la recommandation instante de saint Paul que l'on prie *indistinctement* pour tous les hommes, sans en excepter les rois et les grands de la terre (I Tim. II, 1 et 2). De plus, l'Apôtre lui-même au verset 10 du chapitre IV de la même épitre, en précisant l'indistinction du salut universel semble autoriser, loin d'y contredire, l'interprétation d'Augustin. Il dit en effet :

(13) Cette remarque aurait encore plus de valeur, s'il était acquis que Saint Augustin professait la multiplicité du sens littéral de l'Ecriture. Mais sa doctrine, sur ce point fait quelque difficulté. Il semble se montrer partisan du sens littéral multiple dans *Confes.* XII, 28 - 32, surtout c. 32 (P. L. XXXII, 844) et le *De doctr. christ.* III, 27 ; III, 4 (t. XXXIV, c. 80 et 68) ; mais il n'est pas très affirmatif et propose seulement son système come plus respectueux pour le livre sacré parce qu'il ne voit pas le sens qu'a entendu donner l'auteur inspiré. Il ne se fait donc pas le rapporteur d'un sentiment traditionnel, et de fait, dans l'antiquité, il est seul à parler ainsi.

Saint Thomas s'appuie sur lui pour établir qu'au point de vue littéral plusieurs sens peuvent se trouver dans la lettre de l'Ecriture (De potent. qu. 4, a 1 ; Quodl. VII, q. 6 ; In sent. dist. XII a. 2 ad 7). Dans la *Somme théologique* (Ia q. I a 10) moins affirmatif il conclut : « *Non est inconveniens si... in una littera Scripturæ plures sint sensus.* »

(14) *De corrept . et gratia,* XIV, 44.

« *Speramus in Deum vivum qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium* ». Si Dieu est *principalement* le sauveur des fidèles, il faut admettre qu'il l'est aussi *quoique à un degré moindre* de ceux qui ne sont pas fidèles. Il y a donc, si l'on ne précise pas la manière différente dont ils le sont, des sauvés dans l'un et l'autre bord : Augustin ne dit pas autre chose « *omne genus hominum in eis est.* »

Dans le « De praedestinatione sanctorum »

Dans le « *De prædestinatione sanctorum* » partant du fait indéniable que tous ne sont pas sauvés, que tous ne viennent pas au Christ, le saint Docteur (qui ne pose aucunement en principe qu'un petit nombre seulement y vienne) se fait implicitement à lui-même l'objection dont nous parlons : « *Multos venire videmus ad Filium... cur ergo* (*Pater*) *non omnes docet ut veniant ad Christum ?* (15). Il répond par une vérité de *fait*: « *Quia omnes quos docet, misericordia docet ; quos autem non docet judicio non docet* » (16), appuyée par un témoignage de l'Ecriture : « *Quoniam cujus vult miseretur et quem vult obdurat* ». C'est de la plus stricte orthodoxie, car *en fait,* Dieu ne veut pas efficacement le salut de tous les hommes qui, autrement, seraient tous infailliblement sauvés.

La volonté salvifique universelle

Mais Saint Augustin est le premier à s'apercevoir qu'il faut concilier ce salut effectivement partiel avec la volonté salvifique universelle affirmée dans I Tim. II, 4. Il ajoute : « *Et tamen secundum quemdam modum, omnes Pater docet venire ad suum Filium* » (17). Quelle est cette manière ? Le saint Evêque l'explique par un exemple, avouons-le, inattendu. De même, dit-il, que nous parlons loyalement lorsque d'un maître qui est seul dans une ville, nous affirmons qu'il en instruit tous les habitants ; non que tous se mettent à son école, mais parce personne ne s'instruit qu'à son école ; de même nous disons justement que tous les hommes reçoivent de Dieu l'enseignement qui les conduit au Christ, parce que si tous ne viennent pas au Christ, personne n'y vient par une voie différente : « *Ita recte dicimus omnes Deus docet venire ad*

(15) *De præd. sanct.* VIII, 14.
(16) *Ibid.*
(17) *Ibid.*

Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit » (18). Il y a là, indiscutablement une manière d'universalité : « *Hos omnes docet venire ad Christum Deus ; hos enim omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* » (19). La question de la volonté salvifique *universelle* n'est donc pas absente des perspectives d'Augustin.

On objectera que cette interprétation, pour nous qui avons les notions de la volonté divine antécédente et conséquente, n'a qu'une valeur d'expédient, car l'universalité de la volonté salvifique ainsi comprise est en réalité une limitation.

Nous répondrons que des deux volontés divines antécédente et conséquente, seule la première est universelle quant au salut des hommes. Or, Saint Augustin parle, à raison même du caractère concret de son enseignement, d'une volonté de Dieu équivalente à la volonté conséquente. Il ignorait le terme de « conséquente », nous voulons bien. Ignorait-il la chose ? C'est beaucoup moins sûr. Ne complète-t-il pas la réponse à sa propre objection en disant : « *Sed (Deus) miseretur bona tribuens : obdurat digna retribuens* » ? Or, nous voyons Saint Thomas expliquer la volonté divine conséquente par l'exemple du juge, vengeur de la justice sociale : « *Justus judex... consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ* » (20).

De plus, il ne faut pas perdre de vue les adversaires d'Augustin qui ne défendaient pas contre lui une volonté salvifique universelle antécédente, mais une volonté susceptible d'être rendue universellement salvifique, par la volonté humaine de laquelle dépendaient l'*Initium fidei* et la persévérance finale. C'est ainsi que les Semi-Pélagiens démarquaient le passage de I Tim. II, 4.

Le but du saint Docteur était avant tout d'empêcher les hérétiques de chercher des fondements de leur erreur dans l'Ecriture. Pour ce faire, théologien prudent plutôt qu'exégète, il interprétait le même passage de façon à ruiner l'interprétation semi-pélagienne et la doctrine qui prétendait s'y fonder, et à ne point ébranler ses propres enseignements solidement étayés par ailleurs.

« *Omnes homines eam (gratiam) fuisse accepturos,* » disaient

(18) *Ibid.*
(19) *Ibid.*
(20) *Sum. Theol. Ia P. q. XIX a. VI ad Ium.*

les Semi-Pélagiens, *si non illi quibus non donatur eam sua voluntate respuerent, quoniam « Deus vult omnes homines salvos fieri »* (21). Le salut ne dépend que de l'homme qui n'a qu'à accepter la grâce que Dieu lui offre, dans sa volonté du salut universel. Mais Saint Augustin ne peut admettre cette conception injustement appuyée sur l'Ecriture. Le fait des nombreux enfants qui n'ont pu démériter cette grâce et meurent sans l'avoir reçue, l'en empêche : « *Cum multis non detur parvulis et sine illa plerique moriantur qui non habent contrariam voluntatem et aliquando cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus et paratis, Deo nolente non detur cum repente antequam detur exspirat pro quo ut acciperet currebatur* » (22). Et c'est à bon droit qu'il s'en prend à l'exégèse semi-pélagienne : « *Unde manifestum est eos qui huic resistunt tam perspicuæ veritati non intelligere omnino qua locutione sit dictum quod omnes homines vult Deus salvos fieri : cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis* » (23) Il s'agit de la volonté que nous appelerions « conséquente ». Les semi-pélagiens arguaient de cette volonté, comme si elle était universelle. Augustin leur oppose le cas des enfants, en fort grand nombre, dont Dieu ne veut pas de fait (nous dirions « *consequenter* ») le salut. Il faut donc expliquer d'une autre manière l'universalité incluse dans I Tim. II, 4. Nous avons vu quelle était cette autre manière pour le saint docteur : « *Ita quod dictum est, omnes homines vult Deus salvos fieri, cum tam multos nolit salvos fieri ideo dictum est quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso volente non fiunt* » (24).

Très certainement, ce n'est pas là la notion de la volonté salvifique universelle antécédente. Mais dans quelle mesure les semi-pélagiens eussent-ils été ramenés à la vérité par l'exposé de cette notion abstraite ?

Ajoutons que l'explication augustinienne de I Tim. II, 4, n'est aucunement exclusive, pourvu toutefois que l'évidence de cette vérité de fait : « beaucoup ne sont pas sauvés », n'en souffre pas : « *Et si quo alio modo illa verba apostolica intelligi possunt, ut*

(21) *Epistola* CCXVII VI, 19.
(22) *Ibid.*
(23) *Ibid*, 20.
(24) *Ibid.*

tamen huic apertissimæ veritati, in qua videmus tam multos volentibus hominibus sed Deo nolente, salvos non fieri, contraria esse non possint » (25). C'est la porte ouverte par Augustin lui-même à Saint Jean Damascène et à Saint Thomas. C'est aussi peut-être, la mise au point d'une critique superficielle de la pensée du saint docteur sur une question capitale.

B. — *Objections d'ordre pastoral*

Il y a beau temps que la doctrine de la prédestination gratuite à la gloire est en butte à cette sorte d'objections qui voudraient la confiner dans les traités sans vie et les salles d'école, pour l'exclure de la chaire et du confessionnal. Mais depuis longtemps aussi réponse leur est faite. Nous allons voir combien pertinemment.

Inutilité de la prédication

Les moines d'Hadrumète qui avaient bien saisi le point central de l'enseignement d'Augustin s'étaient écriés : « *Ut quid nobis prædicatur atque præcipitur ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis* ». C'était déjà le cri scandalisé de tous les adversaires de la grâce intrinsèquement efficace. Il semblait aux moines africains que cette efficacité revendiquée par l'évêque d'Hippone détruisait toute activité proprement humaine. Mais Augustin de les éclairer : « *Potius intelligant, si filii Dei sunt, Spiritus Dei se agi ut quod agendum est agant.... aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant* » (26).

L'emprise de l'action divine sur l'action humaine est le principe, non la destruction de celle-ci. Plus abstraitement nous dirions : la grâce efficace n'est pas nécessitante. Dès lors la prédication, le rappel des préceptes divins gardent toute leur raison d'être.

C'est à une objection semblable que, dans le « *De dono perseverantiæ* » Saint Augustin oppose la conduite de Saint Paul dont la doctrine touchant la prédestination ne gênait aucunement le ministère pastoral « *Quasi vero adversata sit Apostolo prædicanti. Nonne ille doctor gentium in fide et veritate et prædestinationem toties commendavit, et verbum Dei prædicare non destitit ?* » (27).

(25) *Ibid.*
(26) *De correptione et gratia* II, 4.
(27) *De Dono persev.* XIV, 34.

L'Apôtre savait fort bien en concilier les thèses les plus rigoureuses avec les plus instantes exhortations : « *Numquid quia dixit « Deus est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate* » (Philip. II, 13) « *ideo non ipse et ut velimus quæ Deo placeant, et ut operemur hortatus est ?* » (28).

Doctrine angoissante

Les Semi-Pélagiens reprochaient encore aux enseignements d'Augustin de fomenter l'angoisse dans les âmes, à cause même de cette impénétrabilité des desseins de Dieu à laquelle il recourait sans cesse : « *Sed incerta est mihi, inquit, de me ipso voluntas Dei* » (29). Le saint docteur avait la répartie belle. La volonté humaine est-elle donc un si sûr appui ? « .... *Miror homines infirmitati suæ se malle committere quam firmitati promissionis Dei... Quid ergo ? tuane tibi voluntas de te ipso certa est, nec times, qui videtur stare videat, ne cadat* ? (I Cor. X, 12). Et si des deux côtés, c'est le règne de l'incertitude, pourquoi ne pas s'abandonner du côté où se trouve la force : « *Cum igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quam infirmiori fidem suam, spem charitatemque committit ?* » (30).

C'est au contraire, la doctrine semi-pélagienne qui mène aux plus absurdes conclusions : « ....*Hoc est enim dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam non in seipso, sed in Deo didicerit ponere : cum propheta clamet : « Maledictus qui spem habet in homine* » (Jerem. XVII, 5) (31). Comme si d'espérer uniquement en Dieu était une source de désespoir ! « *Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere jubemini, non in vobis* (32).

Inutilité de de la correction des pécheurs

Toujours sous le faux prétexte que la grâce divine est exclusive dans l'œuvre du salut et que, par conséquent, au lieu de corriger le pécheur, de lui imposer une pénitence, il faut se borner à implorer en sa faveur la grâce de Dieu, les moines d'Hadrumète revenaient à la charge. Le mal est le fait de l'homme seul, répliquait Augustin : « *Tuum quippe vitium*

(28) *Ibid.*
(29) *De præd. sanct.* XI, 21.
(30) *Ibid.*
(31) *De dono persev.* XVII, 46.
(32) *Ibid.* XXII, 62.

est quod malus es et majus vitium corripi nolle quia malus es » (33). Sans doute, la correction ne profite au pêcheur, que par la grâce de Dieu qui peut, aux mêmes fins, se passer d'elle : « *Tunc autem correptione proficit homo, cum miseretur et adjuvat, qui facit quos voluerit etiam sine correptione proficere* » (34) mais ses effets psychologiques sont dans l'ordre du plan divin ' *Dolor quippe ille, quo sibi displicet quando sentit correptionis aculeum, excitat eum in majoris orationis affectum ; ut Deo miserante, incremento charitatis adjutus desinat agere pudenda et dolenda et agat laudanda atque gratanda. Haec est correptionis utilitas....* (35).

Qu'on ne dise donc plus qu'il ne faut pas faire des remontrances à celui qui sort du droit chemin, mais seulement demander à Dieu son retour et sa persévérance. S'il est du nombre des prédestinés, Dieu fera, à coup sûr, tourner nos remontrances à son avantage. « *Si enim secundum propositum vocatus est iste, procul dubio illi etiam quod corripitur, Deus cooperatur in bonum* » (36). Et comme nous ignorons s'il est de ce nombre, que la charité, en fin de compte, nous dicte notre devoir, laissant à Dieu le soin de réaliser ses desseins : « *Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum charitate quod scit esse faciendum : scit enim talem corripiendum ; facturo Deo aut misericordiam, aut judicium* » (37).

Toutes ces difficultés, on le voit, ne parviennent pas à infirmer la vigoureuse doctrine de Saint Augustin sur la prédestination des élus. Il sait qu'elle a des conséquences rigoureuses : entre autres l'immutabilité des décrets divins et l'efficacité intrinsèque de la grâce : « *definita sententia voluntatis Dei... gratia qua velitis et sitis electi* ». Cependant il ne faut pas leur sacrifier, en chaire, l'absolue gratuité de la prédestination. « *Ista cum dicuntur ita nos a confitenda vera Dei gratia, id est, quæ non secundum merita nostra datur, et a confitenda secundum eam prædestinatione sanctorum deterrere non debent* » (38). Ces conséquences en effet, ne sont pas plus alarmantes que celles de la prescience universelle de Dieu, tout aussi immuable, quoi que nous fassions « *Sicut non*

(33) *De correptione et gratia* V. 8.
(34) *Ibid.*
(35) *Ibid.*
(36) *Ibid.* IX, 25.
(37) *Ibid.*
(38) *De dono persev.* XV, 38.

deterremur a confitenda præscientia Dei » (39). A quoi s'ajoute le devoir de prévenir d'autres erreurs qui s'autoriseraient du silence même des prédicateurs : « *Numquid ergo propter hujusmodi animas, ea quæ de præscientia Dei vera dicuntur, vel neganda sunt vel tacenda, tunc videlicet quando si non dicantur in alios itur errores* » (40).

Ce qui, par ailleurs, ne dispense pas d'une certaine prudence, de crainte que des auditeurs peu préparés ne soient mis en défiance : « *Quæ tamen (prædestinatio) non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodam modo, ipsa sua prædicatione videatur* » (41). Il faut avec l'Apôtre, les encourager à l'effort salutaire et à voir dans cet effort même un signe de prédestination : « *Sed dicendum est : Sic currite ut compréhendatis* (I Cor. IX, 24) *atque ut ipso cursu vestro ita vos esse præcognitos noveritis, ut legitime curreretis* » (42).

C. — *Objections contre la méthode de Saint Augustin*

Non contents d'incriminer l'enseignement du saint Docteur, ses adversaires ne ménageaient pas sa méthode elle-même, et il faut reconnaître que s'ils eussent été fondés, leurs reproches n'eussent pas manqué de gravité.

Critique de l'exégèse augustinienne

Nous avons entendu déjà Augustin se blanchir de l'accusation d'antitraditionnalisme. L'exposé de sa doctrine, quoi qu'on en dise (43), nous l'a montré jalousement fidèle à Saint Paul. Mais les Semi-Pélagiens, à plusieurs reprises, critiquèrent violemment son exégèse. Il alléguait, disaient-ils, des textes non canoniques, comme l'en avertissait Hilaire de Marseille : « *Illud testimonium quod posuisti.* « *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus* » (Sap. IV, 11) *tanquam non canonicum definiunt omittendum* » (44). A quoi le saint évêque répondait, comme il avait exposé, en théologien et non en commentateur « *ex-professo* » des saintes lettres. « *....Haec est tota causa cur dictum est, a quocumque sit dic-*

(39) *Ibid.*
(40) *Ibid.*
(41) *Ibid.* XXII, 57.
(42) *Ibid.*
(43) *Dict. de la Foi Cath. loc. cit.*
(44) *Epistola* CCXXVI, 4.

tum.... Dictum est enim secundum pericula hujus vitæ, non secundum præscientiam Dei qui hoc præscivit quod futurum erat non quod futurum non erat » (45). Ce n'est pas d'authenticité qu'il était préoccupé, mais avant tout d'orthodoxie.

On l'avait accusé également d'avoir sollicité, en faveur de l'efficacité mystérieuse de la grâce, un passage du livre des Rois, et un endroit parallèle du premier livre des Chroniques : « *Frustra itaque etiam illud, quod Regnorum et Paralipomenon Scriptura teste probavimus, cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint,* (I Reg. X, 26 et I Paral. XII, 11) *eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle, ad causam de qua disserimus, non pertinere dixerunt* ». Peine perdue ! car, outre que l'accusation est gratuite, ce dont il se plaint brièvement : « *Quid est aliud, nihil dicere et tamen contradicere* » (46), elle n'atteint pas sa doctrine. Pense-t-on que Dieu ait une double mesure et que s'il peut amener les volontés à l'établissement de royaumes terrestres, comme ceux de Saül ou de David, elles lui échappent dans la constitution du royaume du ciel ? Quelle ineptie que cette idée là : « *Cogitate autem quale sit, ut credamus ad constituenda regna terrena hominum voluntates operari Deum, et ad capessendum regnum cœlorum homines operari voluntates* » (47). L'exégète s'efface, mais le théologien triomphe.

L'exégète reparaît, triomphant cette fois, au sujet du texte de Saint Paul (I. Cor. IV, 7) que les semi-Pélagiens refusaient d'étendre à la foi, laquelle, d'après eux, comme une sorte d'attribut essentiel était restée dans la nature bien que déchue : « *Nec de hac fide posse dici* : « *Quid habes quod non accepisti ?* » *cum in eadem natura remanserit, licet vitiata, quæ prius sana ac perfecta donata sit* » (48).

Saint Augustin dissipe cette objection en faisant appel au contexte. L'Apôtre n'y tend qu'à refréner l'orgueil de l'homme pour l'exaltation exclusive de Dieu : « *Videtisne nihil agere Apostolum nisi ut humilietur homo et exaltetur Deus ?* » (49). C'est

(45) *De præd. sanct.* XIV, 26.
(46) *Ibid.*
(47) *Ibid.*
(48) *Epistola* CCXXVI, 4.
(49) *De præd. sanct.* V, 9.

pour conclure diverses considérations dans ce sens qu'il s'écrie : « *Quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti ? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* » (I Cor. IV, 6, 7). Sa pensée ne fait aucun doute et il est d'une absurdité sans bornes, de soupçonner que Saint Paul songe aux dons naturels de Dieu, lorsqu'il mentionne la justice originelle, ou ce qui en reste après la chute. « *In hac Apostoli evidentissima intentione, qua contra humanam superbiam loquitur, ne quisquam in homine, sed in Domino glorietur, dona Dei naturalia suspicari, sive ipsam totam perfectamque naturam qualis in prima conditione donata est, sive vitiatæ naturæ qualiscumque reliquia, nimis quantum existimo, absurdum est* » (50). Saint Paul ne parle-t-il pas d'un discernement ? Or les dons naturels, que tout le monde possède, ne peuvent y servir, mais seulement les dons surnaturels comme la foi, la justice et autres. L'Apôtre prévient l'arrogance de ceux qui s'en prévaudraient : « *Talibus occurens cogitationibus bonus doctor quid autem habes, inquit, quod non accepisti* » (51). Ils les ont reçus de celui-là même qui discerne en les distribuant à son gré.

Et le théologien, en Saint Augustin, de donner raison à l'exégète par une distinction : ce qui est essentiel à la nature, c'est de pouvoir avoir la foi, comme de pouvoir avoir la charité, mais non de les avoir de fait : « *Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturæ est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiæ est fidelium* » (52). Ce n'est donc pas la possibilité naturelle d'avoir la foi qui peut être une base de discernement, tandis que la foi du fidèle le distingue d'avec l'infidèle : « *Ipsa vero fides discernit ab infideli, fidelem* » (53).

Contradictions

Enfin les semi-Pélagiens allaient jusqu'à opposer à Saint Augustin ses propres paroles, procédé de triomphe vraiment commode, mais qui suppose une objectivité dont ils manquaient totalement. Expliquant la venue apparemment tardive du Christ dans le monde, (Epistola CII 14, 15) le saint docteur avait fait appel à la prescience divine : « *Tunc voluisse hominibus apparere Christum et*

(50) *De præd. sanct.* V, 10.
(51) *Ibid.*
(52) *Ibid.*
(53) *Ibid.*

apud eos prædicari doctrinam suam quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant crediturí » (54). C'est cette prescience de la foi des futurs fidèles du Christ que les Semi-Pélagiens lui rappelaient comme enseignée par lui-même. Mais Augustin de remettre les choses au point. Tout d'abord son explication de la venue du Christ n'avait point prétendu épuiser la question : « *Sine præjudicio etiam aliarum forte causarum, quæ a prudentibus vestigagari queunt* » (55). De plus cette explication laissait intacte la question de la gratuité de la foi et de la prédestination. Rien de plus vrai que la prescience du Christ relative à ses futurs fidèles : « *Quid enim est verius quam præscisse Christum qui et quando et quibus locis in eum fuerant crediturí ?* » (56). Mais restait à savoir si ceux-ci auraient la foi par eux-mêmes ou la recevraient de Dieu comme un don. Augustin n'avait pas cru nécessaire, à ce moment là, de l'élucider : « *Sed utrum, prædicato sibi Christo, a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est utrum tantummodo eos præscierit* » (de cette prescience qui est indifférente à la prédestination) *an etiam prædestinaverit Deus, quærere atque disserere tunc necessarium non putavi* » (57).

Même insuccès de l'objection qui se fondait sur ces autres paroles : « Le salut est pour ceux qui en sont dignes ». Le saint Evêque n'a qu'à préciser d'où vient cette dignité pour affirmer, une fois de plus, cette gratuité absolue de la prédestination qui est l'alpha et l'oméga de son inébranlable doctrine : « *Si discutiatur et quæratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant voluntate humana : nos autem dicimus, gratia vel prædestinatione divina* » (58).

§ 2. — *La définition augustinienne de la prédestination*

Nous avons déjà rencontré plusieurs définitions de la prédestination par Saint Augustin. Celle dont nous allons montrer la richesse, il la donna, en bon philosophe, presque à la fin de l'ouvrage qui devait la légitimer, comme le fruit mûr de ses longues

(54) *De præd. sanct.* IX, 17.
(55) *Ibid.*
(56) *Ibid.* 18.
(57) *Ibid.*
(58) *Ibid.* X, 19.

investigations. Seul le génie du grand Docteur pouvait suppléer aux siècles de labeur philosophique et théologique que suppose une définition, digne de ce nom, c'est-à-dire compréhensive en sa brièveté d'une science tout entière. Augustin écrivait donc dans le *De dono perseverantiæ* : « *Hæc est prædestinatio sanctorum, nihil aliud : præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* » (59). Connaissant le caractère concret de son enseignement nous serions vains de voir là, exprimés formellement, un genre prochain et une différence spécifique. Saint Augustin définit ainsi non l' « *imperium* » de l'acte divin, mais la prédestination globale, « *adæquate sumpta* » dira-t-on plus tard.

Nous retrouvons l'idée du choix, en tant que point précis du mystère de la prédestination dans l'indétermination intentionnelle du pronom « *quicumque* », qui fait songer au « *quos præscivit* » de Saint Paul.

L'ordre d'intention est impliqué dans le caractère d'antériorité que revêtent la prescience et la « *præparatio beneficiorum* ». On remarquera que Saint Augustin ne mentionne pas l'élection comme appartenant à cet ordre, mais nous avons vu que la prescience, celle qui intègre la prédestination, est une prescience élective.

L'ordre d'exécution est notifié par le résultat même ou le terme de la prédestination : « *Quibus certissime liberantur,* » il s'agit d'une libération de fait.

Le principe augustinien de la permission divine du mal, ainsi que la « *materia circa quam* » de la prédestination sont suggérés par cette libération, cet affranchissement qui évoquent la « *massa damnationis* ». Nous avons vu, en effet, que l'action de la grâce dans la réalisation de la prédestination, allait à rendre à elle-même la liberté humaine, victime au moment du péché originel, de sa propre abdication.

La transcendance de l'action divine et la subordination de l'action humaine, en un mot l'efficacité non nécessitante de la grâce, tiennent merveilleusement dans ce mot : « *liberantur* ». Il indique, certes, une passivité et pour autant, affirme l'action divine, mais s'il est vrai que « *actio est in passo* », en quoi consiste pour l'homme cette passivité, sinon à recevoir de Dieu l'exercice même de sa

(59) *De dono persev.* XIV, 35.

propre liberté : « *Agit enim omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum* » (60).

L'infaillibilité de la prédestination est expressément signifiée : « *certissime liberantur* ». Il faut en chercher la raison, comme nous l'avons établi longuement, dans l'infaillibilité de la prescience, ayant elle-même pour objet l'action de Dieu : « *Quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire non potuisse* » (61), et nullement l'action de l'homme ni ses mérites futurs, qui en tant que futurs, seraient pour Dieu contradictoires : « *in præscientia Dei non futuris* ».

Enfin l'absolue gratuité de la prédestination envahit la définition augustinienne tout entière. Elle est liée à l'impossible détermination par l'homme des prédestinés : « *Quicumque* ». Il ne saurait en effet donner des raisons du choix divin. L'action divine qui a toute initiative dans l'ordre d'intention « *præ-scientia* » et « *præ-paratio* » une efficacité intrinsèque dans l'ordre d'exécution « *quibus certissime liberantur* », en un mot la grâce « *beneficiorum Dei quibus....* » qui réalise la prédestination, ne laissent aucune place aux mérites de l'homme antécédents et rendent absurde leur prévision comme règle du plan divin.

Ajoutons que la définition de Saint Augustin perd toute cohérence, si la libération dont elle parle n'est pas définitive, et les bienfaits de Dieu sans repentance, bref si Saint Augustin n'entend pas définir exclusivement la prédestination gratuite et infaillible des élus *ad gloriam*. « *Hæc est prædestinatio sanctorum, nihil aliud : præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur* ».

*
* *

Fidélité à St Augustin

Nous voici à la fin de notre travail. Avec les lumières et l'assistance du plus grand des Docteurs, nous avons considéré, non pour l'éclaircir, certes, mais plutôt pour en sonder la profondeur, le plus passionnant des mystères. Nous nous défendons formellement d'avoir composé, si peu que ce soit, un cadre étranger à la pensée si per-

(60) *De gratia et libero arbitrio*, XXI, 42.
(61) *De dono persev.* XVII, 43.

sonnelle d'Augustin. Mais autre chose est la tentation de systématiser une doctrine et autre chose le souci d'en faire la synthèse pour mettre en évidence sa structure latente. Nous avons multiplié la relation des paroles mêmes du saint Docteur, labeur ingrat pour nous et source d'ennui, peut-être pour le lecteur. N'était-ce pas cependant l'unique moyen de prévenir toute substitution de pensée ? Aussi ne pourra-t-on nous accuser de partialité en faveur de tel ou tel enseignement post-augustinien. Mais d'un autre côté, qu'on ne se refuse pas, sous le vain prétexte de critique indépendante et antisystématique, à voir, quand elle se rencontre, la magnifique continuité d'une pensée riche et pure, à travers les siècles. Surtout lorsqu'elle a son origine dans la Révélation. Surtout encore, lorsqu'elle a les préférences de l'Eglise. Saint Augustin se réclame de Saint Paul. Saint Thomas se réclamera de Saint Augustin en lui apportant beaucoup plus comme un hommage que comme un enrichissement le fulgurant écrin de sa dialectique. Les disciples jaloux de Saint Thomas sauront retrouver dans leur maître les enseignements de Saint Augustin et de Saint Paul. Enfin, quiconque défend, contre toute philosophie orgueilleuse et toute théologie négligente, la gratuité et l'infaillibilité de la prédestination des élus à la gloire, quiconque tient à proclamer l'efficacité sans conditions de la grâce divine et à conserver le « sens du mystère », celui-là reste fidèle à la plus auguste des traditions.

Ligne de conduite pratique

Au demeurant, notre ligne de conduite pratique, en face de ce mystère, n'est pas douteuse. Saint Augustin lui-même (et il est surprenant qu'on ait pu l'accuser du contraire) (62), nous l'a tracée, en harmonie parfaite avec son enseignement.

A l'égard du prochain elle s'inspire de la charité : « *Nescientes enim quis pertineat ad prædestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu ut omnes velimus salvos fieri* » (63). Nos modèles, ce sont les Apôtres portant sur l'ordre du Christ, la paix à toute maison, sans se préoccuper de savoir si cette paix y trouvera sur qui se reposer « *....sin autem ad vos revertetur* » (Luc X, 5, 6) « *Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis,*

(62) O. Rottmanner, O. S. B. op. cit. p. 5. Cité par d'Alès : Dict. de la Foi catholique : Prédestination, col. 215, « il faut désespérer de réconcilier chez Augustin, la théorie et la pratique du ministère pastoral »

(63) *De correptione et gratia* XV, 46.

aut non sit, pertinet nullum exceptum facere, nullumque discernere: sed velle omnes salvos fieri, quibus prædicamus hanc pacem (64). Que si notre message de paix est sans destinataire, il nous reviendra et nous en aurons le mérite ; s'il trouve à qui aller, il sera d'un double profit : « *Ad nos enim revertetur, id est, nobis proderit ista prædicatio, non et illi ; si autem super eum pax prædicata requieverit et nobis et illi* » (65).

Comment en serait-il autrement, si le mystère de la prédestination est, en dernière analyse, un mystère de justice et de bonté universelles : « *Bonus (Deus) in beneficio certorum, justus in supplicio cæterorum et bonus in omnibus quoniam bonum est cum debitum redditur, et justus in omnibus quoniam justum et cum indebitum sine cujusquam fraude donatur* » (66). La justice a son excellence et la bonté qui ne lèse personne a son équité.

Quant à nous-mêmes, ce mystère est une école de vérité et d'humilité puisque c'est Dieu qui est en nous l'artisan du vouloir et du faire : « *Hoc nobis expedit et credere et dicere : hoc est pium hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur totum Deo* ». (67). Là est le secret de notre sécurité, fragiles que nous sommes : « *Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte et nobis ex parte committimus* » (68). Aussi n'ébranlons pas en de vaines discussions, notre unique et divin appui ; laissons la place à la prière, à la prière universelle comme la volonté salvifique de Dieu, efficace comme sa grâce : « *Non itaque simus, in disputationibus prompti et in orationibus pigri :*

Oremus, dilectissimi, oremus ut Deus gratiæ det etiam inimicis nostris, maximeque fratribus et dilectoribus nostris, intelligere et confiteri post ingentem et ineffabilem ruinam, qua in uno omnes cecidimus neminem nisi gratia Dei liberari, eamque non secundum merita accipientium tanquam debitam reddi sed tanquam veram gratiam nullis meritis præcedentibus gratis dari » (69).

FIN

(64) *Ibid.*
(65) *Ibid.*
(66) *De dono persev.* XII, 28.
(67) *Ibid.* XIII, 33.
(68) *Ibid.* VI, 12.
(69) *Ibid.* XXIV, 66.

ERRATA

page 15,	dernière ligne, au lieu de	**amplirorem**	lire : **ampliorem**
— 16.	10e ligne —	le Pélagien	lire : les Pélagiens
— 41,	12e ligne —	**ideo hae**	lire : **ideo haec**
— 51,	titre, au lieu de	igore... constitut	lire : ignore, constitue
— 56,	14e ligne —	**prosisit**	lire : **promisit**
— 62,	15e ligne —	**u teis**	lire : **ut eis**
— 64,	25e ligne —	faudait	lire : faudrait
— 65,	24e ligne —	aure, prescence	lire : autre, prescience
— 69,	sous-titre, au lieu de	lélection	lire : l'élection
— 86,	14e ligne —	un vie	lire : une vie
— 97	dernière ligne —	**eor**	lire : **cor**
— 104,	sous-titre, suppléer : consiste la préparation		
— 105,	3e ligne, au lieu de	s'exercier	lire : s'exercer
— 118,	5e ligne —	un fidélité	lire : une fidélité
— 139,	11e ligne —	**retanta**	lire : **re tanta**
— 146,	note 13, 5e ligne, au lieu de	come	lire : comme
— 152,	2e ligne, au lieu de	pêcheur	lire : pécheur
— 152,	6e ligne —	divin ’	lire : divin «
— 156,	7e ligne —	**vestigagari**	lire : **vestigari**
— 160,	12e ligne	**et cum**	lire : **est cum**

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION ..... 1 à 12

Valeur de la doctrine de Saint Augustin sur la prédestination ... 3

Saint Augustin n'a-t-il pas varié ? 6

Dispositions avec lesquelles il faut aborder toute étude de la prédestination 9

Dispositions avec lesquelles il faut aborder l'étude de la prédestination dans Saint Augustin 10

Division générale de ce travail 12

Chap. I. — Etat de la question ..... 15 à 33

1. — Historique de l'enseignement de Saint Augustin relativement à la prédestination 15

2. — Etat de la question du point de vue dogmatique 27

3. — Etat de la question du point de vue pastoral 29

ESSAI DE SYNTHESE DE LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR LA PREDESTINATION

Chap. II. — Le Mystère ..... 37 à 48

1. — Le point précis du mystère de la prédestination, ne se trouve pas selon St Augustin, dans la difficulté de concilier l'action divine et la liberté humaine 37

2. — Transcendance de l'action divine 38

3. — Subordination de l'action humaine 41

4. — Le point précis du mystère se trouve, selon Saint Augustin, dans l'impossibilité pour l'homme de trouver des raisons du choix divin 42

5. — La seule considération du mystère ainsi précisé fait conclure à la gratuité de la prédestination 47

Chap. III. — L'ordre d'intention ..... 51 à 77

1. — Malgré le caractère concret de son enseignement, Saint Augustin n'ignore pas le double aspect qui constitue les deux ordres d'intention et d'exécution 51

2. — La prescience divine hors de la prédestination. Son objet. 53

3. — La prescience divine dans la prédestination. Son objet. 55

4. — La prédestination. Saint Augustin enseigne-t-il la prédestination à la grâce seule ? 57

5. — La prédestination à la gloire 60

6. — Le nombre des prédestinés 63

7. — Les réprouvés 64

8. — Les rapports de la prescience et de la prédestination ... 65

9. — L'élection divine ou le discernement « ab æterno » 68

10. — **Corollaire I** : La gratuité de la prédestination vérifiée, dans l'ordre d'intention, par l'analyse des actes divins ... 73

11. — **Corollaire II** : L'infaillibilité de la prédestination 75

Chapitre IV — L'ordre d'exécution ..... 81 à 140

1. — Le mal présupposé à la réalisation de la prédestination... 81

2. — Le terme de l'action divine dans la réalisation de la prédestination 84

3. — L'action de l'homme dans la réalisation de la prédestination. Sa liberté 89

4. — Les rapports de l'action divine et de l'action humaine dans la réalisation de la prédestination. La grâce et la liberté. L'efficacité de la grâce 99

5. — La vocation. La vocation à la foi et à la grâce. La vocation efficace à la gloire, ou « secundum propositum »... 113

6. — L' « auxilium sine quo » et l' « auxilium quo ». Différence de leurs rapports avec la volonté. Leur efficacité respective 117

7. — Le don de la persévérance finale. Ses rapports avec la prédestination. Sa gratuité absolue 126

8. — **Corollaire I.** : La gratuité de la prédestination, expliquée dans l'ordre d'exécution par l'absence de mérites antécédents. L'exemple des petits enfants. L'exemple du Christ. 129

9. — **Corollaire II** : L'infaillibilité de la prédestination, expliquée dans l'ordre d'exécution par l'efficacité de la grâce divine 138

Chapitre V. — Conclusion ..... 143 à 160

1. — Défense de la doctrine augustinienne de la prédestination contre les objections faites à Saint Augustin et renouvelées de nos jours. La volonté salvifique universelle de Dieu 144

2. — La définition augustinienne de la prédestination 156

3. — Fidélité à la doctrine de Saint Augustin 158

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN JUIN 1930,
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
JEANNE D'ARC, M. DOMERGUE, DIRECTEUR, A ROMANS-SUR-ISÈRE, (DRÔME).

208.244
Sa 21
Saint Martin, A.A. 24065
AUTHOR
La Pensee de S. Augustin:
TITLE La Predestination
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
24065